نصوص معاصرة

46
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثانية عشرة، العدد السادس والأربعون، ربيع ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ

ملف العدد

العلاّمة المفسِّر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات /3/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العـدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة،
ربيع ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

البطاقة وشروط النشر

◂ نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

◂ ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◂ يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

◂ تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◂ للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

◂ ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◂ يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيـع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العدد السادس والأربعين، ربيع ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

ملف العدد

العلّامة المفسِّر محمد هادي معرفت، قراءاتٌ ومطالعات /٣/

□ دراسات

□ قراءات

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قضايا وإشكاليَّات

. الحلقة الثالثة .

حيدر حبّ الله(*)

الإشكاليَّة السادسة: تعطيل الفريضة لفقدان التأثير

ذكر الفقهاء شروطاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن بين هذه الشروط كان شرط وجود احتمال التأثير؛ فلو لم يُحتمل التأثير في الطرف المقابل فلا يجب أمره ونهيه. وهذه الفكرة صحيحةٌ، لكنّها فُهِمَتْ عملياً أو طُبِّقت بصورةٍ ملتبسة.

قال الفقهاء ـ كما يشير إلى ذلك السيد الخميني (تحرير الوسيلة ١: ٤٦٩) ـ بأنّ احتمال التأثير له أوجه متعدِّدة. فمثلاً: زيد يشرب الخمر، فأقول له: هذا حرامٌ، وأنا أعلم أن كلامي معه غير مؤثِّرٍ فيه، فهنا نقول: لا يوجد احتمالٌ للتأثير، والنتيجة عدم وجود تكليفٍ إلزامي في حقّي تجاهه بعد ذلك في هذه القضيّة ما دامت الحال كذلك.

هذه هي النظرة الفرديّة التي كان السيد الصدر يسمِّيها بـ (النزعة الانكماشيّة في الفقه). فهناك مَنْ يفكر بأنَّ الأحكام تُدار بهذه الطريقة تطبيقيّاً، بينما يلزمنا أن نفكِّر ونحن نتعامل مع فريضة الأمر والنهي بوصفنا جماعةً كبيرة منتشرة في الأُمَّة، كلُّ فردٍ من أفراد هذه الجماعة يأمر وينهي واحداً أو اثنين. وهنا يجب أن أنظر إلى حالتي بوصفي جماعةً. فهل قيام جميع أفراد الجماعة يمكن أن

(*) محاضرتان أُلقيتا في جامعة الزهراء، في إيران، بتاريخ: ١٩ ـ ٢٠ / ٤ / ٢٠١٣م.

يُحْدِث تأثيراً على المستوى الفردي أو الاجتماعي، حتّى لو كان هذا الفرد أو ذاك في هذه الحالة أو تلك لا يَجِدُ احتمال التأثير في هذا الفرد من الناس أو غيره؟

إنّ وجود حالة الأمر بالمعروف في المجتمع، حتّى مع فقدان التأثير الجزئي هنا أو هناك، هو بنفسه له تأثيرٌ على الناس، بمعنى أنَّ مَنْ يفعل المنكر لا يشعر بطمأنينةٍ نفسيَّة. وهذا أيضاً شكلٌ من أشكال التأثير. وفكرة التأثير ليس مستندها ـ في نظري ـ نصٌّ ديني ثابت السند والدلالة يحكي عنها، وإنّما عمدتها المقاربة العقلانيّة لطبيعة الفريضة وملابساتها (انظر: حيدر حبّ الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٣٣٩ ـ ٣٤٨). إنّ سكوت الآمرين بالمعروف يجعل شريحةً كبيرة من الناس لا تشعر بأنَّ ما تفعله هو ذنبٌ، وهذا معنى الرواية التي قالت: «كيف بكم إذا صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً» (تفصيل وسائل الشيعة ١٦: ١٢٢). فعندما يسكت الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ويروج الانحراف الأخلاقي والاجتماعي في الأُمَّة، لا يلتفت الناس إلى أنَّ ما يفعلونه هو المنكر. فنفس وجود ظاهرة الأمر بالمعروف حالةً جماعيَّة يؤدّي إلى شعور المذنبين بأنَّ هناك وجهة نظر (على الأقلّ) تقول بأنَّ ما يفعلونه غيرُ صحيحٍ.

سأقف قليلاً عند قصَّةٍ وردت في القرآن الكريم، اهتمَّ بها بعض المفسِّرين في موضوع الأمر بالمعروف، وهي قصَّة (أصحاب السبت). فقد كانت هناك جماعةٌ من بني إسرائيل يعيشون على شاطئ البحر، وكانوا فَسَقةً، فأراد الله ـ لأنَّهم فاسقين ـ أن يبتليهم، قال تعالى: ﴿**فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ...**﴾ (النساء: ١٦٠). والباء في الآية سببيَّة، أي إنّه بسبب ظلمهم حُرِّمت عليهم (طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ). فأراد الله أن يعاقبهم، فحرَّم عليهم الصيد يوم السبت، فكانت الأسماك لا تأتي شواطئهم سائر أيّام الأسبوع، بينما كانت في يوم السبت (شُرَّعاً)، أي أسراباً على شاطئ البحر، تبدأ تتابع على مرأىً منهم ومشهد. وقعت المعصية منهم بالصيد يوم السبت، بعد أن حرّمه الله عليهم، فتشكَّلَتْ فيهم أمَّة عاصية معتدية. وهنا انقسم سائر الناس قسمين: فريقاً يقول: يجب أن نأمرهم بالمعروف وننهاهم عن المنكر؛ وفريقاً يقول: لا فائدة من ذلك، فهؤلاء سينزل بهم العذاب لا محالة، ولن يصلح حالهم قبل ذلك.

وبهذا أصبحت لدينا ثلاث مجموعات: المجموعة المعتدية؛ والمجموعة الواعظة؛ والمجموعة الساكتة. وهنا قال تعالى: **﴿واسألْهُم عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ◆ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَاباً شَدِيداً قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ◆ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنْ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾** (النساء: ١٦٣ ـ ١٦٥). وهذا يعني أنَّ الأمَّة الواعظة قد ذكَّرتهم، فنسوا وأهملوا ما ذُكِّروا به، وأنجينا خصوص الذين ينهَوْن عن السوء.

والسؤال: أين ذهبت (الأُمَّة الساكتة)؟ إنّ بعض الروايات تقول: ذهبت مع الذين ضلّوا بعذابٍ بئيس؛ لأنَّ الأُمَّة الواعظة حصلَتْ على العُذْر، لكن الأُمَّة الساكتة لم تحصَلْ على العُذْر، فلحقها عذاب القوم: **﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَمَّا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾**.

هذه القصَّة تعطينا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةٌ، على الرغم من الاحتمال الضئيل في هداية هذه الأُمَّة. فترك الأمر بالمعروف ـ ولو مع الاحتمال الضئيل للتأثير ـ من الكبائر؛ بناء على تفسير الكبائر بما توعَّد الله عليه في القرآن بالعذاب.

ما نهدف إليه هو أنّه لا يصحّ تضخيم فكرة احتمال التأثير، بحيث نختلق منها لأنفسنا أعذاراً للتخلّي عن مسؤوليّاتنا. ولهذا نجد أنّ بعض الفقهاء تحدَّثوا عن كفاية الاحتمال في التأثير، ولو في المستقبل، على تقدير تكرار الأمر والنهي، ولو لمدّةٍ غير قصيرة (انظر ـ على سبيل المثال ـ: الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٤٦٨؛ وفضل الله، فقه الشريعة ١: ٦٢٧ ـ ٦٢٨).

بل لعلّ مستوحٍ يستوحي من هذه القصّة أنّ وجود ظاهرة الأمر بالمعروف من المنجيات من العذاب، وأنّ فقدانها قد يجعل العذاب لاحقاً حتّى للمؤمنين الصالحين.

وربما يُستوحى هذا أيضاً من سورة العصر، حيث قال تعالى: **﴿وَالْعَصْرِ◆ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ◆ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾**. فالخارجون عن دائرة الخسران هم المتَّصفون بصفاتٍ ثلاث: أ. الإيمان؛

ب ـ العمل الصالح؛ ج ـ التواصي بالحقّ والصبر، بمعنى دعوة بعضنا بعضاً للإيمان والصبر والفضيلة.

الإشكاليَّة السابعة: الجمود على المنكر الفرديّ

واحدة من القضايا التي تسود أدبياتنا هي أنَّ المنكرات مسلكيّات فرديَّة، يمكن أن نواجهها في الحياة. وعادةً ما لا ننتبه إلى أنَّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها أوجه عامَّة (غير سلوكيَّة) أيضاً. فلها وجه اجتماعي، وآخر سياسي، ومحاربة الظلم والاستبداد، ومحاربة الطبقيَّة المنتشرة في أوساط المسلمين، بمَنْ فيهم أهل الإيمان والصلاح والتديُّن، والفساد المالي والإداري والطبقي، والفساد الأخلاقي وغيره. لكنْ هناك جانبٌ مهمّ في هذه الفريضة لا نلتفت إلى ضرورته، وهو الجانب الفكري والثقافي.

إنّ الكثير منّا يتصوَّر أنَّ هذه الفريضة هي محاولة لتغيير معصيةٍ صدرَتْ من شخصٍ، لكنّ مفهوم الدعوة إلى الخير، وإرشاد الجاهل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مفاهيم تشمل حتَّى إلفات نظر الآخرين إلى الانحراف الفكري والثقافي الذي يُعانون منه.

لقد ميَّز الفقهاء بين فكرة الأمر بالمعروف وإرشاد الجاهل، حيث قالوا: لو فعل شخص فعلاً غير حقٍّ، ولكنّه لا يعرف أنَّه باطلٌ، فوظيفتنا تجاهه هي (إرشاد الجاهل)، أمَّا إذا فعله وهو يعلم أنَّه غير صحيح فوظيفتنا تجاهه هي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). نحن هنا لا نتحدَّث بالمفهوم الفقهي، بل نتحدَّث عن الأمر بالمعروف بمفهومه الواسع: ﴿**يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، أي بالمفهوم العامّ. وهنا لا فرق بين أن أصرف شخصاً عن فعلٍ حرام وهو يعلم أنَّه حرام وبين أن أوضِّح له الحقَّ من الباطل، فكبرى مهمّات الأنبياء‰ هي مواجهة الانحراف العقائدي والثقافي والفكري عبر مثل: التوحيد، والمعاد، والنبوّات، وغيرها.

إنّنا كثيراً ما نعتقد بأنّ الحوار الفكري والثقافي والعقائدي ليس جزءاً من عمليَّة الأمر بالمعروف، بينما الصحيح هو أنّه يقع في سياقه، ولا ينفصل عنه. وفي

تقديري كلُّ نشاطٍ علميٍّ يُراد منه تصحيح الأفكار والمفاهيم فهو يصبُّ في نهاية المطاف في عنوان الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالأمر بالمعروف ليس فقط إصلاح فرد في منكرٍ سلوكيٍّ يفعله وهو يعلم به، وإنَّما أيضاً إصلاح ثقافة مجتمع ووَعْيه وأفكاره.

يذهب بعض المفكِّرين المعاصرين، مثل: الدكتور حسن حنفي، إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجوز أن ندخلهما في عالم المفاهيم والأفكار، وهما من الأمور الاجتماعيَّة؛ لأننا إذا أقحمنا فكرة الأمر بالمعروف في قضايا الفكر والثقافة والخلاف العلمي فسيوجب ذلك سلب الحُرِّيات. فكلُّ شخصٍ يختلف مع الآخر يجب أن يقمعه ويصادر حرِّيته؛ لأنَّه يعتقد بأنَّه يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. وهذا ما سيؤدِّي إلى سدِّ باب الاجتهاد في الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة وعلوم التفسير والحديث والأصول والرجال، وسائر العلوم الإنسانيّة (انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٥: ٢٥٧ ـ ٢٥٨). وعليه يجب تحييد هذه الفريضة عن عالم الفكر؛ لأنَّه عالم مفتوحٌ ليس للأمر بالمعروف علاقة به، ولا يجوز حظر الأفكار بحجَّة الأمر بالمعروف. هذه الفكرة استشهد لها الدكتور حسن حنفي بالتاريخ الإسلامي، حيث اعتبر أنّ المعتزلة أخطأوا هنا. فكلُّنا يعرف أنَّ المعتزلة إحدى الفِرَق التي دَعَتْ إلى الحُرِّيات والمنطق والعقل والتفكير، وآمنت بإرادة واختيار الإنسان، وقد تعرَّض المعتزلة للسجن والقمع والحصار والتنكيل، إلى أن قيَّض الله لهم أحد الخلفاء العبَّاسيّين ليكون معهم، وعندما آمنت الدولة العبَّاسيّة بالفكر المعتزلي أصبح كلّ القضاة والمفتين والعلماء وكلّ دارسي الكلام والمناظرة في بغداد وغيرها تحت رحمة المعتزلة، فشهد مذهبهم نهضةً عظيمة في القرن الثالث الهجري.

لكنّ الخطأ الذي ارتكبه المعتزلة ـ من وجهة نظر هؤلاء الأشخاص الذين يقولون بتحييد الأمر بالمعروف عن عالم الفكر ـ هو أنَّهم عندما جعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الدين قالوا بأنّ إصلاح الأفكار أحد أهم معالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذا سوَّغوا لأنفسهم أن يضربوا بيدٍ من حديدٍ كلَّ مَنْ خالفهم الرأي، فقتلوا كلَّ مَنْ خالفهم، وزجّوا بهم في السجون، ووقعَتْ مآسٍ في التاريخ الإسلامي في تلك الفترة. ليستمرّ الوضع على هذه الحال حتّى قيَّض الله لأهل

الحديث خليفةً عبّاسيّاً آخر بعد ذلك، فاستعمل مع المعتزلة نفس ما استعمله المعتزلة مع خصومهم، فقضى عليهم. ومنذ القرن الرابع الهجري وحتّى مطلع القرن الرابع عشر الهجري انتهى الاعتزال في تاريخ المسلمين، فقُتِلوا وشُرِّدوا وأُحْرِقت كتبهم، ولم يُسْمَح لهم بالكلام.

لو تأمَّلنا في وجهة النظر هذه ـ وهي عدم إقحام الأمر بالمعروف في عالم الفكر ـ سنجد أنَّ مصدر القلق الأساسي فيها هو القمع. وبالاصطلاح الفقهي هو المرتبة الثالثة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (مرتبة اليد)؛ فإنَّ للأمر بالمعروف ثلاث مراتب: ١ـ مرتبة القلب؛ ٢ـ مرتبة اللسان؛ ٣ـ مرتبة اليد. فإذا أقحم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمراتبه الثلاث في باب الإصلاح الفكري، وفي باب المواجهة العقائديّة والثقافيّة، فسينجرّ ذلك إلى القمع والضرب والتنكيل والعنف ومصادرة الحُرِّيات. إذن، فمصدر القلق هو (القمع). وهو ما يشكِّل الفَرْق بين عصور المعتزلة وأهل الحديث القمعيّة وعصر آل بُوَيْه الذين سمحوا للمفكِّرين من جميع المذاهب والاتِّجاهات الإسلاميّة أن يكون لهم رأيٌ، وأن ينشروا كُتُبهم، وأن يكون لهم كرسيُّ الكلام في بغداد، وأن يشهدوا المناظرات في البلاط. ولذلك عُرِف القرن الذي حكم فيه آل بُوَيْه، من عام (٣٢٠هـ) وحتّى عام (٤٤٧هـ)، لحظة سقوط بغداد على يد السلاجقة، بـ (العصر الذهبيّ للإسلام)، حتّى باعتراف المستشرقين، حيث نجد من الناحية الفكريّة ظهور أكثر المصنَّفات والعلوم الإسلاميّة في هذا القرن، بخلاف القرن الذي سبقه، ومارس فيه أهل الحديث والمعتزلة ما مارسوه.

فالمشكلة ليست في مبدأ الأمر بالمعروف، بوصفه حواراً فكريّاً لإقناع الآخرين بما أراه الحقّ والصواب والسلامة، وإنَّما تكمن في المرتبة الثالثة من مراتبه، إذا أقحمناها في الأمر بالمعروف، فيفضي بنا الخلاف الفكري إلى القمع المتبادل، ومَنْ له القوَّة سيكون معه الحقُّ بناءً على هذه المعادلة.

لذلك أُريد أن أدخل إلى الإشكاليَّة الثامنة لمعالجة هذه المشكلة، عنيْتُ فكرة العنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهل شُرِّع العنف في هذا السياق أساساً ـ في الفكر أو غيره ـ أو لا؟

ـ يتبع ـ

الإبداع والآراء الجديدة

في حوارٍ مع الشيخ معرفت

حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

كانت الحوزة العلمية في النجف الأشرف واقفة على قمّة رفيعة من العلم والفقاهة. وقد تمخّضت عن الكثير من العلماء والنوابغ على مدى القرون، وتخرّجت منها قامات في العلم والمعرفة والإيمان والزهد والتقوى والسموّ والشموخ والإنسانية، تمثّلت بمجتهدين مقتدرين، لم يكن لهم من همٍّ سوى الدين.

وفجأة زحفت عليها صاعقة برد ومارد جور أهلك فيها الحرث والنسل، وساق الإنسان والإنسانية والشرف إلى مقصلة الذبح والتقتيل، وكان العلماء في حفلة الجور هذه ما بين سجين وقتيل ومُبعد.

وقد كان الشيخ معرفت من الأساتذة الكبار الذين قَضَوْا ردحاً طويلاً من الزمن في تلك البقاع، يصارع الظلم الأسود لسنوات، ليواجه بعد ذلك الحكم الجائر بالنفي، حيث يقيم الآن في مدينة قم المقدّسة، يمارس التدريس والتحقيق.

لقد قام سماحة الأستاذ الفذّ والكبير ـ الذي كتب في المعارف القرآنية منذ البداية، إلى جانب سائر التحقيقات والتأليفات ـ، بالاهتمام بشكلٍ خاصّ بعلوم القرآن والتفسير، وترك لنا الكثير من المؤلّفات والمقالات. ولا يزال هذا النبع يمور

(*) أُجري هذا الحوار في مستهل المهرجان التكريمي لسماحة الأستاذ معرفت بجهود رئيس تحرير فصلية (بيّنات)، ونُشر بعد ذلك في العدد ٤٤ من هذه الفصلية.

بنبعه الصافي.

وها نحن على أعتاب تكريمه من قبل العديد من المراكز القرآنية، وعدد من عشّاق معارف القرآن، وتلاميذ سماحته، نجلس مرّةً أخرى تحت منبره. وبالالتفات إلى تجاربه القيّمة فقد تعرَّفنا على آخر إبداعاته في مجال النسخ، وآيات الأحكام، وتأثير الثقافة المعاصرة، وما إلى ذلك.

وقد قام سماحة الأستاذ ـ كما هو شأنه دائماً، حيث يتبع سيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام ـ بالترحيب بالطلاب، واستقبلهم بصدره الواسع، وأجاب بصبرٍ وأناة عن جميع أسئلتهم.

وفي ما يلي نستعرض هذه الأسئلة والأجوبة ونضعها بين يدي القارئ الكريم.

وقبل الدخول في صُلب هذه الأسئلة والأجوبة نرى ضرورة للتذكير بأننا طوال هذا الاجتماعات، التي امتدّت لعدّة جلسات، كنّا في خدمة الأصدقاء الأعزّاء أصحاب الفضيلة والسماحة: محمد علي رضائي الإصفهاني، وبهجت پور، ورضا مؤدب، وناصح، ونصيري، وعبد اللهيان. وقد تحمّل سماحة السيد حامد عبد اللهي عناء كبيراً في إعداد وتلخيص وتشذيب نصّ الحوار، وهنا نجد لزاماً علينا أن نتقدَّم بالشكر الجزيل لجميع هؤلاء الأحبّة.

❁ بعد التقدّم بواجب الشكر الوفير إلى سماحتكم على إتاحة هذه الفرصة لنا، نرى بالنظر إلى آرائكم ونظرياتكم الجديدة التي صدعتم بها مؤخّراً في بعض أبحاث علوم القرآن والتفسير في مؤلفاتكم، أن نسألكم قبل كل شيء ـ ونرجو منكم التفضل علينا بالإجابة ـ عن مستند هذه الآراء والنظريات في منظومتكم الفكرية؟

✧ بسم الله الرحمن الرحيم. إن الأمر الذي تنبّهت له منذ البداية هو أن التقليد لا موضع له في المساحات العلمية. وهذه هي المسألة التي كان يؤكّد عليها الإمام الخميني رحمه الله، حيث كان يقول: نحن لا نرى قداسة لآراء المتقدمين، ولا نرى خطوطاً حمراء حولها، ولكننا نحترم هذه الآراء. وكان سماحته يرى احترام المفكرين والعلماء يكمن في نقد أفكارهم. وعلى هذا الأساس كانت تطرأ على أذهاننا منذ

البداية ـ حيث كنا ندرس الرسائل والمكاسب ـ أسئلة تبقى دون إجابات. فمثلاً: عندما كان الأساتذة يقسّمون الذنوب إلى: صغائر؛ وكبائر، كان يرد على ذهني سؤال مفاده: هل يمكن أن يكون هناك ذنبٌ صغير؟ لأن صغر وكبر المعصية ليس بحجمها، فهي تعتبر على كلّ حال تمرُّداً على الذات الإلهية. لذلك عندما كنا نسأل أساتذتنا أن يذكروا لنا مثالاً للصغائر من الذنوب، لم نحصل منهم على جوابٍ.

وقد ورد ذكر هذه الكبائر في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ**﴾ (النجم: ٣٢) بمعنى الكبائر، التي هي الإثم، حيث إن هذه الإضافة هي إضافة بيانية، وليست تبعيضية. وعليه لا يمكن العثور على معصية صغيرة.

وقد تتبّعت هذه المسألة، وكتبت مقالة تفصيلية هي تعليقة على كتاب القضاء للآغا ضياء العراقي، مع خمس عشرة مقالة أخرى.

فالسادة يتمسّكون بعبارة ﴿**إِلاَّ اللَّمَمَ**﴾، ويفسِّرونها بالصغائر، في حين أن معنى اللَّمَم هو أن الإنسان قد يصدر عنه من غير قصد بعض الأمور، أو يتفوَّه ببعض الكلام الذي يعيب فيه مؤمناً لا شعورياً، وبمجرّد أن يعود إلى صوابه ورشده يندم، ويستدرك مباشرةً، ويعتذر عن هذه الزلّة. إن هذا الكلام يدخل في دائرة الغيبة، ولكنها خرجت عن غير قصد، والرواية تقول: إن المؤمن بحيث لا تصدر منه المعصية عمداً، ولكنْ قد يقع في المعصية عن غفلةٍ. وطبعاً إن هذا المقدار يبقى معصية؛ لأنه لم يضَعْ الكابح المتين على نفسه، ولكنْ حيث لم يكن ذلك عن قصدٍ وإصرار وعناد، واقترن بالندم والاعتذار مباشرةً، فإن الله يصفح عنه.

فكنّا للوهلة الأولى نسعى في مثل هذه المسائل إلى فهمها، فإنْ لم نحصل على الجواب الشافي والكافي نتصدّى لجوابها بأنفسنا، سواء في الفقه أو في العلوم القرآنية؛ لأن هذين المجالين مترابطين ببعضهما، من قبيل: هذه المسألة بشأن الصغائر الكبائر، فهي فقهية وقرآنية في الوقت نفسه.

ولذلك كنت شغوفاً منذ البداية بهذين المجالين بشدّة، وكانت مقالاتي وتحقيقاتي في هذين المجالين. وقد شجّعت زملائي على انتهاج هذا الأسلوب، والنظر

إلى كلّ شيء بعين الشكّ؛ لأن جميع المعطيات العلمية الراقية تبدأ من الشكّ. إن الشك هو الذي يدفع بالإنسان ناحية البحث والتحقيقات القيّمة. بل لا بُدَّ من الترحيب حتّى بشبهات الآخرين؛ إذ تتمّ الغفلة عن الكثير من المسائل، ولا نلتفت إلى الخلأ إلاّ بعد مواجهة الشبهات.

كم عدد آيات الأحكام؟ـــ

۞ لقد أشرتم إلى العلاقة الوثيقة بين الفقه والتفسير. يقول بعض العلماء: إن هناك ٢٠٠ إلى ٥٠٠ آية من آيات الأحكام، ولكنّكم تروْن أن جميع آيات القرآن هي آيات أحكام. هل يمكن لكم أن تشرحوا ذلك؟

۞ لا بُدَّ أنكم تعرفون أن هناك ١٥٠ آية من تلك الآيات الـ ٥٠٠ هي آيات متكرِّرة، وعليه يبقى ما مجموعه ٣٥٠ آية.

ومراد هؤلاء العلماء من الأحكام هي الأحكام الاصطلاحية، من الوضوء والصلاة وغيرهما. في حين أن علينا أن نعتبر الدين برمَّته أحكاماً، بمعنى أن هدف الشريعة الإلهية من الأساس هو بناء مجتمع سليم وقويّ ومتين، ولذلك عليه أن يُبرز أبعاد وهندسة هذا البناء، وهذا هو ما قام به الإسلام، حيث يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (الأنفال: ٢٤). وعبارة ﴿**لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ تعني ما يضمن سعادتكم واستمتاعكم في هذه الحياة، فالحيّ الذي لا يشعر بالسعادة والمتعة في هذه الحياة لا يمكن اعتباره كائناً حيّاً. إن الإسلام يقول: إذا أردتم الاستمتاع بالحياة فعليكم الاستماع لما نقوله. وبذلك تكون الشريعة بأجمعها عبارة عن آيات أحكام، وليس القرآن فقط؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ**﴾ (النساء: ١٣). فإذا تحرّكت ضمن هذه الدائرة سيكون هذا البناء والقوام سليماً ومكتملاً. وحدود هذه الدائرة تشتمل على الأحكام الوضعية والأخلاق والآداب والأحكام التكليفية وما إلى ذلك.

۞ هل يمكن أن توضّحوا لنا ذلك بمثالٍ؟

۞ هناك روايةٌ مأثورة عن النبيّ الأكرم‘ تقول: «ما في القرآن آية إلاّ ولها

ظهر وبطن»[١]. إن سبب صدور هذه الرواية هو أن القرآن كان ينزل بمناسباتٍ خاصة. وحيث ينظر القرآن إلى تلك المناسبة الخاصة ستكون تلك الآية خاصة بأولئك القوم أو ذلك الزمان والقيد التاريخي. وقد كان النبي الأكرمﷺ يحمل هاجس أن الناس إذا نظروا إلى القرآن من الزاوية الظاهرية سيغدو هذا القرآن ميّتاً وفاقداً للروح. من هنا كان يؤكّد للناس بأن لا ينظروا إلى الآيات القرآنية بنظرةٍ سطحية، بل لا بُدَّ من فهم رسالته العالمية من خلال التعمُّق في بطن الآية. وعندما سُئل الإمام الباقر عن هذه الرواية قال في الجواب: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله»[٢].

بمعنى أنه لا بُدَّ من أن نستخرج من بطن الآية المفهوم العام الذي يمثِّل هدف الآية ومآلها.

إن المثال الذي يمكن لنا أن نذكره في هذا المجال يتمثَّل بآية النجوى مع النبيّ الأكرمﷺ التي هي من أخصّ الآيات المتعلّقة بشخص النبيّ، وذلك إذ يقول الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ◆ أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾** (المجادلة: ١٢ ـ ١٣).

فلو سألنا شخص: هل هناك حكمٌ حكومي في الإسلام؟ أتينا له بهذه الآية؛ لأن الحكم الشرعي لا يُشترط فيه أن يكون أبدياً، وإنما يتم تطبيقه في ظروف خاصة. إن هذه الآية تشتمل على رسالةٍ خالدة، لم تتعرَّض للنسخ.

إن المسلمين كانوا يريدون التحدُّث إلى رسول الله، وهذا الرسول هو ذات الإنسان والشخص الذي كان قبل البعثة، حيث كانت له علاقاته الطبيعية والأخلاق الحسنة مع الناس؛ ولكنّه الآن في المدينة المنوَّرة قد أصبح زعيماً وقائداً روحياً ودينياً وسياسياً، ولم تعُدْ أوقاته تتَّسع لغير الأمور الهامّة التي تمسّ كيان الدولة، ولم يعُدْ باستطاعته مجالسة الناس كما كان في السابق. وقد أراد الله من خلال هذه الآية أن يُفهم المسلمين بأن لا يأخذوا من وقت النبيّ في المسائل والأمور الاعتيادية، وأن لا يتردَّدوا عليه إلاّ في ما يتعلَّق بالأمور الخطيرة والجليلة. فرأى المسلمون أن ليس لديهم

مثل هذه الأمور الهامّة التي تستحقّ إهدار وقت النبيّ، ولذلك لم يجدوا ضرورةً أو حاجةً لمراجعة النبيّ الأكرمﷺ، لا أنّهم امتنعوا عن دفع الصدقة عن بخلٍ وضنٍّ بأموالهم.

يقول المفسِّرون المعاصرون: لقد أراد الله بهذه الآية إبلاغ المسلمين رسالة، وقد فهم المسلمون مضمون هذه الرسالة، ولذلك لا تكون ناسخةً، ولا منسوخة. إن هذه الآية تعني ضرورة عدم إزعاج المسؤولين في المجتمع لأسبابٍ تافهة، بل لا بُدَّ من أخذ وقتهم في الأمور الهامّة والحسّاسة جدّاً. وعليه تندرج هذه السورة بأكملها ضمن مجال آداب العِشْرة، فهي من قبيل: قوله تعالى:

ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلاَ تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المجادلة: ٩).

ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا﴾ (المجادلة: ١١).

حيث تشتمل على مضمونٍ عامّ، يهدف إلى تعليم المسلمين آداب المعاشرة. وعليه فإن هذه الآيات تكون من آيات الأحكام، ولا تكون منسوخةً؛ لأنها تشتمل على رسالةٍ ومضمون خالدين.

مفهوم بطون القرآن ومدياته

❁ سؤالنا التالي عن البطن. فما هو المراد من بطن القرآن؟ وهل جميع الآيات لها بطنٌ؟ وهل يمكن لآية أن تحتوي على عدّة بطون؟ ومَنْ هو الذي يستطيع فهم هذه البطون؟

✪ هناك روايةٌ في مصادر أهل السنّة تقول: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»[٣]. وبعض الآيات، من قبيل: ﴿اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: ٢)، يكون ظهرها وبطنها واحدٌ، غاية ما هنالك لا بُدَّ من التدقيق لفهم معنى الحياة، وما الذي يعنيه القيّوم.

من هنا ليس من اللازم أن يكون لجميع الآيات ظهرٌ وبطن؛ لأن نوع الآيات قد

نزل في مناسبات خاصّة، وكان النبيّ ينصح بالتعمُّق في بطن الآيات للحصول على الرسالة والمضمون الخالد الكامن في بطن الآية.

وعليه أنا أخالف القول الذي يذهب إلى عجز الإنسان عن إدراك بطن الآيات؛ وذلك لأنّ النبيّ الأكرم إنما قال هذا الكلام لعامّة المسلمين، ولا يزال صداه يتردَّد في أسماع الناس، وسوف يستمرّ إلى يوم القيامة، حيث يقول: أيها المسلمون، لا تنظروا إلى القرآن بسطحيّة! وإذا كان البناء على أن يكون للقرآن بطنٌ لا يفهمه إلاّ الله فلماذا أنزله إلى الناس أصلاً؟! ومَنْ هو المخاطب بالقرآن؟! ورد في الحديث: «إنما يعرف القرآن مَنْ خوطب به»(٤).

فهل المخاطب بالقرآن هو خصوص الإمام السجاد والإمام الباقر؟! كلاّ.

إن المخاطب بالقرآن هم عموم الناس في هذا الكون، من أكثرهم علماً إلى أشدّهم جهلاً، بمعنى أن القرآن بحيث يمكن لكلّ فردٍ أن يفهمه من خلال توفير الإمكانات اللازمة.

إن لابن تيمية كلاماً جميلاً في الردّ على مَنْ ينكرون التفسير؛ إذ يقول: كان هناك عدد من الصحابة يتهرَّبون من التفسير؛ بسبب جهلهم وعجزهم عن التفسير، ولكنْ لماذا لا تستشهدون بعليّ بن أبي طالب وابن عبّاس، من الذين لم يكونوا يُحْجمون عن الجواب عندما كانوا يُسْأَلون عن القرآن؟!

إذن فالقرآن نزل لكي يفهمه الجميع. ولكنْ غاية ما هنالك أنه بحاجة إلى الإمكانات، وتوفير الظروف والشرائط، كما هو الحال بالنسبة إلى الجامعة المفتوحة أمام الجميع، غير أن الدراسة فيها تحتاج إلى الاتّصاف ببعض المواصفات والشرائط. من هنا فإن الطريق إلى فهم أعمق الحقائق القرآنية مفتوحٌ أمام الجميع.

❁ هل البطن من الدلالات الالتزامية للآية؛ فيكون مدلولاً عليه باللفظ، أم هو كامنٌ وراء الدلالة اللفظية؟

❁ قال صاحب كتاب «الكبرى في المنطق»: الدلالة اللفظية على ثلاثة أقسام، وهي: الدلالة الالتزامية؛ والدلالة المطابقية؛ والدلالة التضمّنية. كما يتمّ تقسيم الدلالة الالتزامية إلى قسمين: بيّنة؛ وغير بيّنة. ثم يتمّ تقسيم الدلالة الالتزامية البيّنة إلى: بيّنة

بالمعنى الأخصّ؛ وبيّنة بالمعنى الأعمّ. والدلالة الالتزامة غير البيّنة هي التي لا يكفي فيها تصوُّر اللازم والملزوم للعلم بالملازمة، إلاّ إذا قام عليها الدليل. فإذا قام الدليل عليها حصل العلم بها. ثمّ يبحث في أن هذه الدلالة حجّة عند علماء الأصول والبيان، بمعنى أن هذه الدلالة هي من الظواهر. إذن فالتعبير بالبطن يُراد منه المعنى غير البيِّن. أي هو الذي لا يتّضح بالرؤية السطحية، ولكنّه بعد التدقيق يغدو واضحاً، ويكون حجّةً.

❁ هل يمكن لكم أن تذكروا مثالاً أوضح في هذا الشأن؛ ليكون مضمون الكلام مفهوماً للجميع؟

✪ على سبيل المثال: في ما يتعلّق بشأن نزول قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣) كان المشركون يشكّكون في أمر الرسالة، ويقولون: هل يمكن للنبيّ أن يكون واحداً من البشر؟ إن الذي يأتي بالأخبار من عالم الغيب يجب أن يكون بنفسه من أبناء ذلك العالم.

وهنا يقدِّم الله لهم جواباً نقضياً، ويقول لهم: اسألوا أهل الكتاب: هل سبق أن جاء نبيٌّ من غير البشر؟

وقدَّم جواباً حلّياً أيضاً؛ إذ يقول في موضعٍ آخر: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ**﴾ (الأنعام: ٩)، بمعنى أننا لو أردنا أن نرسل ملكاً وجب علينا أن نجعله على شكل إنسان، وهذا أوّل الكلام؛ إذ سيقول الناس: هل هو مَلَك أم لا؟

إذن هذه الآية تحتوي ـ بعد ظاهرها وشأن نزولها ـ على رسالةٍ. فنحن نقول: هل المشركون مخاطبون بسبب شركهم أم بسبب جهلهم؟ وهل هذه المسألة التي وقعت مورداً للسؤال لها خصوصية أم يمكن السؤال عن كلّ مسألة دينية؟ وهل المرادُ بأهل الذكر أهلُ الكتاب أم علم أهل الكتاب بتلك المسألة؟

بعد اتّضاح الجواب ندرك «أن على كلّ جاهل بأيّ مسألة من المسائل الدينية أن يُراجِع العالم بها».

والآن إذا سألتم المراجع عن سبب وجوب التقليد سيتمسّكون بباطن هذه الآية، في حين يتمسَّك الفقهاء بظاهر القرآن.

وبطبيعة الحال هناك ضابطٌ بين بطن الآية وظاهرها، ويجب أن يكون البطن كبرى لصغرى الظاهر، كأنْ يقول الطبيب: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض»، ومن هنا يتعيَّن على المريض أن يتجنّب أكل الحامض، حتّى إذا لم يكن رماناً.

إن لدى القرآن رسالة يجب أن تكون واضحةً ومفهومة للناس، بَيْدَ أن فهم هذه الرسالة يحتاج إلى إمكانات.

❁ إذن كيف يمكن أن يكون للآيات المتشابهة ـ على هذا الأساس ـ بطون متعدّدة؟

۞ في ما يتعلق بالآيات المتشابهة هناك بحثٌ تفصيلي عن سبب التكرار؛ فإن وراء كلّ تكرار غاية، والبطن يُستخرج من هذه الغاية.

❁ نرجو منكم ذكر مثال آخر، وأن توضّحوا كيف يمكن لآيات من قبيل: ﴿الْقَارِعَةُ ◆ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (القارعة: ١ ـ ٢) أن تكون من آيات الأحكام؟

۞ إن الآيات التي تستحضر موضوع القيامة هي مثل قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾ (البقرة: ٣٤)، فإنّ الآيات العقائدية تتضمَّن الأحكام أيضاً. لقد بيَّن الله مسؤولية ومهمة الأنبياء على النحو التالي: ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (البقرة: ١٢٩؛ آل عمران: ١٦٤؛ الجمعة: ٢).

إن المراد من «الكتاب» هو الأحكام التشريعية، بمعنى علم الشريعة. والحكمة تعني رؤية الشريعة؛ وذلك لأن النبي يأخذ بالإنسان إلى التحليق بجناحين، وهما: جناح العلم؛ وجناح المعرفة، ولا قيمة للعلم إذا تجرَّد من المعرفة. وهذا يصدق حتّى على العلوم الطبيعية أيضاً. إن المتزمّتين إنما يخوضون في علم الشريعة، بَيْدَ أن المتشرِّعين الذين يتمتَّعون بالرؤية المعرفية تجاه الشريعة مدركون لروح الشريعة وجوهرها. إن الآيات المتعلّقة بالمعرفة تعمل على بيان هذا الجانب من رؤية الشريعة. إن علم الكلام يمثّل حاضنة ورافعة لعلم الفقه، وإذا لم يكن الفقيه قائماً على دعامة كاملة وراسخة فإنه سيقدّم لنا فقهه مترنّحاً.

۞ إلاّ أن هذا لا يعود فقهاً، أليس كذلك؟

۞ قال الله تعالى: ﴿**لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**﴾ (التوبة: ١٢٢). والتفقُّه والفقه يعني الفهم الدقيق.

هناك مَنْ عمل على فصل المسائل الأخلاقية وغيرها عن الأحكام، واستند كلّ صاحب تخصُّص إلى عددٍ من الآيات القرآنية بما يتناسب ومجال تخصُّصه.

أما نحن فنعمل على توسيع مفهوم الفقه، وهذا المعنى الموسَّع للفقه هو الذي يريده القرآن من كلمة الفقه الواردة فيه.

۞ هناك من الآيات ما ينطلق من رؤيةٍ علمية، مثل: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...﴾ (الرعد: ٢)، فما هي الصيغة التي تجعل هذا النوع من الآيات داخلاً ضمن آيات الأحكام؟

۞ لقد عمدنا بدورنا إلى توسيع دائرة موضوع الأحكام وموضوع الفقه أيضاً. هذا درسٌ في العقيدة، ولازم ذلك أن تكون هناك ضرورةٌ عقلية، بمعنى أنه يجب معرفة الله على هذا النحو.

۞ هل يمكن أن يكون لجميع الآيات بطونٌ، ولا نفهم بطن بعض الآيات، ويكون فهمها مختصاً بالراسخين في العلم؟

۞ لا يمكن أن لا نفهم آيةً من القرآن. فلم يقُلْ عالمٌ في أيّ مرحلة من المراحل: إنني لم أفهم المراد من هذه الآية، رغم أن العلم يتطوَّر. وهذه هي ميزة القرآن الكريم.

وقد أشار «ابن رشد الأندلسي» إلى هذه الحقيقة، حيث قال: إن كل شخص من أيّ طبقة كان يرى أنه قد فهم الآية جيّداً.

ولذلك فإن من بين الإشكالات التي نوردها على «الفخر الرازي»، الذي يعتبر جملة ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ (آل عمران: ٧) جملةً مستأنَفة، هو أنه في أيّ موضع من تفسيرك واجهت آيةً وقلت: إن هذه الآية من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلاّ الله؟

إن كلّ مفسِّرٍ إنما يخوض غمار التفسير بوصفه واحداً من الراسخين في العلم. كما يقول ابن عباس: «أنا من الراسخين في العلم»، ويدخل في صُلب التفسير. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العلاّمة الطباطبائي، يقوم بالتفسير من هذا المنطلق،

ولا تكون هناك آيةٌ مبهمة بالنسبة له.

وبطبيعة الحال فإن هناك تفاوتاً بين ابن عبّاس ـ الذي هو من الراسخين في العلم، بعد المعصومين^ـ؛ حيث يقول الإمام الصادق×: «إنّ رسول الله| أفضل الراسخين في العلم»(٥) ـ وبين المعصومين^.

يقول الإمام الصادق×: «نحن أهل الذكر»(٦). ومرجع التقليد يقول أيضاً: «أنا من أهل الذكر». أليس هناك من فرقٍ بين الإمام الصادق× والمراجع؟!

إن دور الأئمّة في فهم القرآن هو دورٌ محوري، حيث يعملون على بيان سُبُل فهم القرآن للناس.

ألا توجد هناك مراتب للتأويل لا يفهمها غير الأئمّة^؟

هل أغلق باب علم فهم القرآن؟!

أنا لا أستطيع أن أقبل بذلك؛ لأن القرآن جاء إلينا أيضاً، ولم يأتِ إلى الإمام الصادق× فقط. وعندما لا يكون باب فهم القرآن مغلقاً دوننا فهو غير مغلق دون الأئمة^ من باب أَوْلى.

هل يمكن أن تكون هناك طبقاتٌ أخرى للبطن تفهمها الأجيال المقبلة، أم أنها لا تفهم إلاّ بإشارةٍ من المعصوم؟ من هنا قد يمكن لآخر معصوم أن يكشف عن طبقاتٍ خاصة من بطون القرآن؟

أنا أصرّ على رفع هذا الوَهْم القائل بأن باب العلم في القرآن مغلق. وعلينا أن نقول لجميع أفراد البشر: لا وجود لنقطة مغلقة في القرآن لا يمكن حلُّها.

ومع ذلك لو حصل لشخصٍ أن واجه نقطةً مبهمة وغامضة يمكنه العمل على حلّها من خلال الرجوع إلى روايات المعصومين^، وأقوال السَّلَف، والعلوم المختلفة الأخرى. ويكمن تطوُّر العلم في حلّ هذه المبهمات.

لقد بقيتُ على المستوى الشخصي لثلاثين سنة تقريباً وأنا أتساءل بشأن قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ**﴾ (البقرة: ١٠٢): هل أرسل الله حقّاً مَلَكين ليعلِّما الناس طرق إبطال السحر؟

ولم أستطع الوصول إلى جواب عن هذا السؤال طوال هذه العقود، إلاّ قبل شهرٍ

واحد فقط، حيث علمتُ أن «هاروت» و«ماروت» اسمان معرَّبان.

كانا عالمين. وكانا ـ بالإضافة إلى اضطلاعهما بعلوم عصرهما ـ عابدين وزاهدين. وكان الناس يعتبرونهما مَلَكين؛ لشدّة عبادتهما وزهدهما، لا أن القرآن يعتبرهما كذلك. وكان ذلك بسبب حالاتهما وخصائصهما. وقد جرى الله على استعمال الصفة الشائعة بين الناس عنهما، لا أنه يرى «هاروت» و«ماروت» مَلَكين حقيقةً. وكان منهجهما يقوم على تعليم الناس، وينصحونهم بعدم إساءة استغلال هذا العلم.

من هنا فإنني أرى أن علم التفسير من العلوم البشرية، وأن الناس هم الذين أوجدوا هذا العلم.

غاية ما هنالك أنه بدأ من رسول الله والصحابة والتابعين، ثم واصله الآخرون. وحيث يكون علم التفسير بشرياً فهو قابل للتطوير والتعميق. إذن علينا أن لا نصاب بالإحباط عندما نواجه نقطة مغلقة في القرآن الكريم، ونتذرَّع بالقول: إن هذه النقطة من الموارد التي يجب علينا تركها إلى عصر الظهور؛ فإن هذا يؤدّي بالذين لا يؤمنون بوجود صاحب العصر إلى مواصلة التفسير، بينما المؤمنون به سوف يُحجمون عن مواصلة التفسير.

وبطبيعة الحال أنا لا أدعو إلى الاستعجال، وإنما أدعو إلى عدم التوقُّف. فها أنا أعمل في هذا المضمار منذ ثلاثين سنة، ولا زلتُ أواجه بعض المعضلات، ولم أطرحها على الخواصّ من أجل حلّها.

دور أهل البيت في تفسير القرآن

إذن ما هو دور الأئمّة في التفسير؟

إن دور الأئمّة محوريٌّ للغاية، فإنهم يعلّمون الناس الأسلوب والمنهج في استنباط المفاهيم من القرآن.

إن الأئمة يوجِّهون إلى الاهتمام بدقائق الآيات، وعدم الاقتصار على التعبير السطحي على مستوى ألفاظ الآيات، مثل: المسح على بعض الرأس؛ لقول الإمام

الصادق‌عليه السلام: «لمكان الباء»(٧).

كان أستاذنا في كربلاء المقدّسة الشيخ محمد رضا الجرقوئي الإصفهاني يقول: يُخطئ مَنْ يقول: إن الباء في هذه الآية للتبعيض؛ إذ تكمن الحقيقة هنا في أن كلمة المسح متعدِّية بنفسها، وما ذكر الباء إلاّ لإفادة الملاصقة. ومن هنا فإن مفهوم الإلصاق متضمّن في المسح، والمعنى هو «ألصقوا المسح بالرأس». وهذا المعنى من الملاصقة يتحقَّق بإمرار اليد على الرأس قليلاً. وهذه الدقّة قد أشار إليها الإمام الصادق‌عليه السلام في تعليم زُرارة منهج التفسير.

❁ مع تطوُّر علم التفسير نرى أن العلماء يتوصَّلون في كلّ عصر إلى مفاهيم جديدة من الآيات. وقد تشير روايات البطون السبعة إلى هذه المسألة. والسؤال هنا: هل هناك من حدٍّ ونهاية للحصول على مفاهيم جديدة من القرآن اكريم؟

❂ رغم أنني لم أرَ روايات البطون السبعة في مصدرٍ معتبر، ولكنّها يجب أن تكون معتبرةً؛ إذ نفهم أحياناً عدّة رسائل عَرْضية في بعض الأحيان، وأحياناً قد تحتوي كلّ رسالة على رسالة أخرى في طولها.

هناك حديثٌ مأثور عن النبي الأكرم‌صلى الله عليه وآله يقول: «له نجوم، وعلى نجومه نجوم»(٨). وهو يُشير إلى هذا المعنى.

إن للقرآن عمقاً لا يُسبَر غوره. ومعنى هذا الحديث أن بالإمكان الحصول على ما لا نهاية له من المفاهيم القرآنية.

ولربما يتمّ الوصول إلى مفاهيم واضحة من القرآن بعد التقدُّم الذي سنحصل عليه بعد ظهور الإمام المهديّ المنتظر‌عجل الله فرجه.

وبطبيعة الحال من الخطأ القول بأن غاية العلم سيتمّ الكشف عنها بظهور الحجّة ابن الحسن‌عليه السلام؛ لأن هذا يعني إغلاق باب البحث والتحقيق. وأنا أقف في وجه هذا الرأي بشدّةٍ. بل إن الإمام عندما يظهر سيحثّنا ويدفع بنا نحو المزيد من البحث والتحقيق؛ لأن القرآن بحرٌ لا نهاية له.

الموقف من التفسير العلمي للقرآن الكريم

❁ بالالتفات إلى تخصيصكم الجزء السادس من كتاب «التمهيد» بموضوع

التفسير العلمي وإعجاز القرآن يطرح هذا السؤال نفسه: إلى أيّ مستوى نستطيع الاستناد إلى العلوم التجريبية؟ وما هو نوع التفسير العلمي المسموح به؟ وما هو النوع غير المسموح به في هذا الشأن؟

إن فهم كلام كلّ متكلّم يقوم على مجموعة من الأدوات. وإن كل مخاطب عليه أن يتوجّه إلى الكلام مسلحاً بسلسلة من الفرضيات، من قبيل: أصالة الحقيقة، وغيرها.

وهناك سلسلة من الفرضيات أيضاً تقوم بفرض الآراء وتحميلها على القرآن، وهذا هو التفسير بالرأي الخاطئ.

والسؤال هنا: هل يمكن لنا الاعتماد على العلم بوصفه أداةً لفهم القرآن أم لا؟

والإشكال الذي يَرِدُ هنا هو أن العلم في تغيُّر مستمرّ، حيث يظهر إشكال النظريات العلمية بعد مدّة.

فعندما كنّا في النجف الأشرف تم التشكيك بجاذبية الأرض ـ على سبيل المثال ـ، واحتدم النقاش لعقدٍ من الزمن، حيث قيل: ليس هناك من جاذبية في الأرض، إنما كل ما هنالك ضغط على الأرض من خارجها، فليس في البين جذبٌ داخلي، وإنما هو دفع خارجي.

نحن لا نستطيع أن نقول للعلماء الذين يتوصّلون إلى معطيات علمية: لا تعملوا على توظيف تلك المعطيات في فهم القرآن، من قبيل: العالم الذي يُفسِّر قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً**﴾ (الأنبياء: ٣٢) بالغلاف الجوّي، الذي يحول دون تسلُّل الأشعة ما فوق البنفسجية وسائر الأشياء الأخرى إلى الأرض.

وعليه فإنّ محل النزاع يكمن في رجوعنا إلى المعطيات العلميّة للعلماء والمفكِّرين في فهمنا للقرآن الكريم.

يجب القول في المجمل: إن الاستفادة من المعطيات العلمية بوصفها أداةً لإدراك المفاهيم القرآنية لا محيص عنه بالنسبة إلى صاحب المعطى العلمي؛ وأما بالنسبة إلى الآخرين فإن الاستفادة من هذه النظريات العلمية تتوقَّف **أوّلاً**: على بلوغها إلى حدّ الكمال؛ **وثانياً**: يجب طرحها في التفسير مقرونة بالاحتمال، لا أن يُقال: إن هذا هو

المعنى المراد من الآية، دون غيره، اعتماداً على ذلك المعطى العلمي، بضرسٍ قاطع.

❁ إذن لا يجوز الاستناد إلى التفسير العلمي بضرس قاطع، ويجوز إذا كان على نحو الاحتمال. ولكنْ ألا ينسحب هذا الإشكال على سائر الأساليب والأدوات الأخرى، من قبيل: الكلام؛ والفلسفة؛ إذ إن التغيير يحصل حتّى بالنسبة إلى العلوم العقلية، غاية ما هنالك أن التغيير الذي شهدته العلوم التجريبية في القرنين الأخيرين كان متسارعاً؟ وعليه كيف يمكن تبرير تعارض القرآن مع المعطيات العلمية؟

❂ إن المفسِّر يعتمد في تفسيره على مختلف العلوم، من قبيل: التاريخ مثلاً.

فالقرآن على سبيل المثال تحدّث عن قصة ذي القرنين. وقد عمد بعض المفسِّرين إلى توظيف علم التاريخ في ما يتعلق بتفسير هذه الشخصية، وقالوا: إن هذه الشخصية التاريخية يجب أن تكون مذكورة في التاريخ، ولا يمكن أن يكون غير الإسكندر المقدوني.

ولكنْ هناك أدلة تثبت استحالة أن يكون هذا الشخص عبداً صالحاً من عباد الله؛ فقد كان الإسكندر المقدوني رجلاً شهوانياً ظالماً مستبداً، دمّر جميع معالم الحضارة والثقافة والعلم والأدب عند اجتياحه لإيران.

بَيْدَ أن الفخر الرازي لا يبدي اهتماماً لهذه المسألة، ويعتبر الإسكندر المقدوني هو ذو القرنين المذكور في القرآن الكريم.

وقد ذهب السيد أبو الكلام آزاد مؤخَّراً ـ من خلال التتبُّع في التوراة ودراسة التاريخ ـ إلى القول بأن ذا القرنين هو الملك الإيراني كوروش.

وقد يظهر في المستقبل عالمٌ آخر ويطبِّق ذا القرنين على شخصية أخرى.

وعليه إذا تمّ اتخاذ العلوم الإنسانية العقلية والنقلية أداةً لتفسير القرآن يجب أن يقرن ذلك بأنه مجرّد احتمال، وعدم البتّ به بضرسٍ قاطع.

❁ في ما يتعلق بالمسائل العقلية التي يقوم عليها الدليل القطعي، والذي نأوّل به حتّى ظواهر الآيات، من قبيل: قول الله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ٢٢)، ونفسِّرها على نحوٍ قطعيّ، فهنا نسأل: ما هو الحال إذا توصَّلنا إلى القطع في المسائل التجريبية، كيف يكون شأن التفسير بالنسبة إلى هذا القطع؟

۞ لا إشكال في ذلك، بمعنى أنه كان لدينا دليلٌ ثابت وقاطع، ولم يكن هناك ما يدحضه لمئات السنين، ليس هناك من إشكال في الاعتماد عليه في التفسير. كلّ الذي نريده هو أن لا ننسب إلى القرآن شيئاً يحتمل الخطأ. ويجب القول في الحدّ الأدنى: نحن إنما نفهم الآية بهذا الشكل طبقاً لهذه القاعدة.

وأما بالنسبة إلى التعارض بين المعطيات القرآنية والعلوم البشرية عند غير المسلمين من العلماء فلا بأس بذلك؛ لاعتقادهم بأن القرآن قد تعاطى مع ثقافة عصره. أما نحن فنقول: إن القرآن لا يعمل على توظيف الثقافة الخاطئة، ولا يتّخذها أداة ولا جسراً للعبور إلى أهدافه وغاياته.

تأثُّر القرآن بثقافة عصره

۞ ما هو الدليل على عدم تأثُّر القرآن بثقافة عصره؟

۞ إن القرآن كتاب هداية وتربية. إن مثل هذا الكتاب الذي يروم تربية جيل أو أجيال عليه أن يأتي بدليلٍ. فإذا قال بأن الوفاء بالعهد حَسَنٌ عليه أن يأتي ببعض الشواهد على ذلك. يقوم فنّ القرآن على الخطاب، وعليه أن يأتي بشواهد من القضايا البهيجة والمريرة التي مرَّتْ على الإنسان طوال التاريخ. كما يجب بالشواهد القرآنية أن تكون حقيقيةً وواقعية، وأن لا تكون من الأمور الخيالية.

ومن ناحيةٍ أخرى إذا كانت الشواهد القرآنية مقتبسةً من الثقافة المعاصرة للقرآن سوف لا تكون مفهومةً للأجيال القادمة. فهناك على سبيل المثال مصطلحٌ أو مَثَلٌ للتعبير عن وجوب القيام بالأمور قبل فوات الأوان، كقولنا مثلاً: «جاء بالحلّ بعد خراب البصرة». إنّ هذا يكون مفهوماً للعرب، ولكنّه قد لا يكون مفهوماً للأمم الأخرى. وحيث جاء القرآن لهداية جميع الناس عليه أن لا يعمل على توظيف ثقافة أمّة جاهلة.

الأمر الآخر: لا يصحّ توظيف الخيال والأوهام في مجال التربية. فحتى في المناهج الدراسة الابتدائية تتّجه الأنظار حالياً إلى عدم الاستفادة من الأساطير والأوهام في المناهج التعليمية والتربوية؛ إذ لوحظ أن هؤلاء الأطفال بعد أن يكبروا وتتوسَّع

مداركهم سيدركون أن الإدارة التربوية قد أقامت أصلاً تربوياً على أسس وَهْمية، ومن هنا سوف تنهار عنده المنظومة هذه التربوية برمّتها؛ بعد أن يدرك أن الكبار قد عمدوا إلى توظيف كذبة لإثبات مفهومٍ ما.

وهذا ما قام عليه الأسلوب في كتاب «كليلة ودمنة»، إلاّ أن الشاعر والأديب الفارسي الشيخ سعدي الشيرازي؛ حيث كان معلّماً في الأخلاق، فقد تجنَّب هذا الأسلوب في كتاباته التربوية، وأقام منظومته التعليمية من خلال توظيف الحكايات الواقعية؛ إذ أدرك أنه إذا أراد أن يكون معلّماً للأخلاق، وأن ينشر الفضائل الأخلاقية في المجتمع، عليه أن يقدّم شواهد واقعية وحيّة.

وقد استلهم الشيخ سعدي الشيرازي هذا المنهج من القرآن الكريم.

لا يمكن للقرآن أن يعمل على هداية مختلف الأمم والشعوب البشرية من خلال الاستناد إلى أساطير وأوهام الثقافة الجاهلية.

وقد أثبتنا في كتاب «شبهات وردود» أن جميع الشواهد القرآنية ما هي إلاّ حقائق. وحتّى لو كُتب للقرآن أن ينزل في بيئة أخرى لما تأثّر بثقافتها، وكان مضمونه هو ذات المضمون.

لقد عمد القرآن الكريم إلى توظيف شواهد مقبولة لدى جميع البشر.

إن كلمة الإبل ليست حِكْراً على العرب، وهكذا الأنهار والأشجار وغيرها. فهل هناك شعبٌ في العالم لا يعرف البهجة الواضحة في هذه الأمور؟!

فلم يكن الأمر بحيث إن العرب هم وحدهم الذين يعتبرون هذه الأمور باهجة للنفس، حتّى يتم اختصاصهم بالترغيب في الحصول على الحدائق الخضراء والأنهار الجارية على ما هو مذكورٌ في القرآن.

أو كلمة الحور العين، التي فُسِّرت بسواد العين واتّساعها. فمَنْ ذا الذي لا يدرك جمال العين بهذا المعنى؟! فالعِين يعني اتّساعها، والحُور يعني التي في بياضها بريقٌ، لا تشوبه صفرة أو حمرة من مرضٍ. إن هذا المفهوم يُعبِّر عن الجمال في جميع أقطار العالم.

❁ بالالتفات إلى عدم تأثُّر القرآن الكريم بحضارة عصره، كيف يمكن

تبرير تعارض القرآن مع المعطيات العلميّة في معتقد المسلمين؟

إن لسيد قطب كلاماً جميلاً في هذا الشأن، حيث يقول: إن القرآن يترك الأمور العلمية مبهمة؛ وذلك لأن القرآن مطلع على الواقع، ولكنه إذا صرّح بذلك الواقع قد يؤدّي ذلك إلى تكذيبه من قبل علماء ذلك العصر، الذين كانوا قاطعين بما توصّلوا إليه من النظريات. من هنا فإن القرآن الكريم يؤثر عدم إقحام نفسه مباشرة في هذه الأمور التي لا تدخل في صُلْب هدفه، ويشير إلى الحقائق من طرف خفيّ، ويترك الكشف عنها لقابل الأيام وتطوُّر العلوم، فلا يرى العلماء في القرآن الكريم ما يتعارض مع النظريات العلمية.

ففي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعاً**﴾ (الكهف: ٢٥)، على سبيل المثال، أشكلت دائرة المعارف «بريتانيكا» بالقول: إن بين عصر الملك الذي ينتمي أصحاب الكهف إلى حقبته والملك التالي فترة تقدَّر بأقل من مئتي سنة، في حين أن القرآن يقدِّرها بثلاث مئة وتسع سنوات. ولكنّنا عندما نراجع القرآن الكريم نجده في ذلك ينقل في ذلك كلام الآخرين، ويقول في نهاية الكلام: ﴿**قُلِ اللهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا**﴾ (الكهف: ٢٦).

يذهب ابن عباس ومجاهد وقتادة إلى أن هذه الآية هي نقلُ قول.

ومن ناحية أخرى فإن هذه القصة لا ربط لها بالملك «دقيانوس»؛ لأن دقيانوس إنما كان قبل بعثة النبيّ الأكرمﷺ بمئة وخمسين سنة، وكان الناس في عصر النزول بحسب طبيعة الأمور يعلمون بمجريات هذه الأحداث القريبة من عصرهم. في حين نطالع في تاريخ محمد بن إسحاق أن عدداً من قريش ذهبوا إلى أحبار المدينة يسألونهم عن دعوة النبي الأكرمﷺ؟ فقال هؤلاء الأحبار: اسألوه عن ثلاثة أمور، ومن بينها: «اسألوه عن الفتية الذين ذهبوا في الدهر الأول»، وعندما يُعبِّر اليهود بـ «الدهر الأول» فهم يريدون بذلك أن المسألة تعود إلى ما قبل تاريخ بني إسرائيل. فالمسألة تعود إلى اليهود أنفسهم، ولا ربط لها بالمسيحية.

إن هذه التعارضات والاختلافات من النوع الذي يجعل من فهمنا أمراً لا ينسجم مع المعطيات العلمية، لا مع القرآن نفسه.

المثال الآخر نجده في نظرية التكامل لداروِن. وقد أشكل العلماء المعاصرون بإشكالات عميقة على نظرية داروِن، ولم يتمّ إثبات هذه النظرية في الأروقة العلمية. والعجيب أن هذه النظرية رغم عدم إثباتها في مهدها الأوروبي، لا تزال تسمع أصداء لها في البلدان الشرقية!

لقد تعرض فلاسفتنا إلى نظرية التكامل في الصنف الواحد منذ القدم، وأما التكامل من صنف إلى صنف آخر ـ بحسب ما تدعيه نظرية داروِن ـ فلم يقُلْ به أحد. هناك في المسار التكاملي من القرد إلى الإنسان هناك حلقة مفقودة لم يستطع داروِن إثباتها والعثور عليها، رغم بحثه الحثيث عنها.

الأمر الآخر هو أن داروِن يقول: نحن لا ننكر وجود الله، وإنما نروم شرح مسار الخلق فقط. وقال في مقدمة كتاب «أصل الأنواع»، ضمن رسالة له إلى مساعده في ألمانيا: يتفق المؤمنون والملحدون على أن عالم الخلق يعود إلى نقطة بداية، بَيْدَ أن الخلاف يكمن في أن هذه النقطة هل تتمتَّع بالعقل والشعور والعلم والحياة أم لا؟ يقول داروِن: لو كانت هذه النقطة مفتقرة إلى هذه الكمالات فمن أين إذن جاء كل هذا العقل والشعور والحياة والعلم الذي يحكم العالم؟ إذن فالحقّ مع المؤمنين. وهذا استدلال علمي من قبل عالم على مستوى داروِن.

إن داروِن لا يسعى إلى إنكار الله الصانع والخالق، وإنما يختلف في الأسلوب والمنهج. وقد قام القرآن الكريم بتناول هذه المسائل على نحو مجمل. وهناك من العلماء المسلمين مَنْ يرى انسجام نظرية داروِن مع القرآن.

وإن هذه اللغة العالمية التي يعمل القرآن على توظيفها هي السرّ في ناحيته الإعجازية، حيث لا يقحم نفسه في المسائل والنظريات العلمية؛ لأن هذا لا ينسجم مع الهدف التربوي للقرآن.

۞ هل يمكن لنا أن نستنتج من هذا الكلام حظر الاستناد إلى القرآن لإثبات النظريات العلمية؟ وإذا صحّ هذا الكلام كيف يمكن توظيف المعطيات العلمية لفهم دقائق القرآن؟

۞ إن القرآن إذ يتعرّض إلى المسائل العلمية في كلامه لا تكون هذه المسائل

مرادةً له بالذات، وإنما ترشح من خلال كلامه عرضاً؛ إذ إن المتكلم إذا كان محيطاً بأسرار الخلق فإنه حتّى إذا أراد أن يتحدّث في بُعْد خاص تتسلّل من بين كلماته أحياناً بعض العبارات المنبثقة عن علمه الجمّ، والذي لا يُدركه إلاّ بعض المتخصِّصين من العلماء.

لقد أراد المجمع اللغوي في القاهرة أن يضع ألفاظاً للمعاني الخاصة بالكون والفضاء فوجدوا أن الكلمات القرآنية المستعملة في السحاب والرياح وغيرهما هي من أدقّ الألفاظ التي يمكن أن تكون هي الأسماء العلمية لهذه الأشياء مع ملاحظة خصوصياتها. هكذا تأثر علماء مصر ـ التي تمثل مهد الثقافة والأدب العربي ـ بإعجاز القرآن.

إن هذه الدقائق رهنٌ بتطوّر العلم، حيث تتجلى عظمة القرآن يوماً بعد يوم.

وبطبيعة الحال فإن القرآن الكريم نفسه لم يتعرّض للإشارات العلمية بوصفها من الإعجاز، ولكننا اليوم توصلنا إلى هذه الحقيقة، ويمكن لنا تعريف العالم بهذا البُعْد بوصفه من إعجاز القرآن. وهذه هي خدمة العلم للقرآن.

والإعجاز في هذا البُعْد من الأوصاف الانتزاعية. فعلى سبيل المثال: قال الإمام عليّ عليه السلام في بعض كلماته: «اعْجَبُوا لِهَذَا الإِنْسَانِ، يَنْظُرُ بِشَحْمٍ، وَيَتَكَلَّمُ بِلَحْمٍ، وَيَسْمَعُ بِعَظْمٍ...»[٩]. وكان هذا الاكتشاف كافياً لأن يشهر أحد العلماء الفرنسيين إسلامه في بداية القرن العشرين، مع أن الإمام علي عليه السلام لم يقصد بهذا الكلام أن يأتي بكلامٍ معجز، وإنما حيث كان متّصفاً بالإحاطة العلمية صدرت منه هذه العبارة العلمية عفو الخاطر، خلافاً للآخرين الذين كانوا يتصوّرون أن الإنسان يسمع بعضوٍ غضروفي.

نظرية نسخ القرآن، رؤيةٌ جديدة

❁ سماحة الأستاذ، يبدو أنك قد توصّلت إلى نظريات جديدة حتّى في باب النسخ. هل يمكن لك أن تتحفنا ببعض التوضيحات في هذا المجال؟

❂ لقد كانت مسألة النسخ مطروحة منذ بدء نزول الوحي وإلى اليوم. ولكنها

أصبحت في الآونة الأخيرة مستمسكاً للهجوم على هذا الكتاب العزيز، ولذلك فإني أهيب بالمجتمع الإسلامي وعلماء العالم الإسلامي، والمدافعين عن حياض القرآن الكريم ـ الذين أحسن الظنّ بهم جميعاً ـ، أن يُعيدوا النظر في هذه المسألة؛ كي لا يجد الأعداء أيّ ثغرة أو نقطة ضعف في الكلمات السابقة يمكن أن تشكّل مدخلاً للتشكيك في القرآن.

إن من بين الشبهات المطروحة حالياً بشأن النسخ هي تلك التي تقول: ما هي الفائدة من الآيات المنسوخة بعد جعل الحكم الجديد ونسخها؟ والإشكال الأهمّ هو من أين لنا أن نعرف ما هي الآيات الناسخة؟ وما هي الآيات المنسوخة؟ فمَنْ ذا الذي يمكنه تحديد الناسخ والمنسوخ؟ فقد تكون الآية التي أراها منسوخة غير منسوخة!

وبعد عروض هذه الإشكالية بدأ المفكّرون المصريون بتأليف كتب ضخمة في هذا المجال. وانتهجوا أسلوب السيد الخوئي، حيث أنكر وجود النسخ في القرآن من الأساس.

ومنذ أن كنتُ في النجف الأشرف كتبت رسالة في النسخ. وقد ذهبتُ فيها إلى القول بأن دائرة النسخ ليست بتلك السعة التي يذكرها البعض، حيث بلغ بعض العلماء بعدد الآيات المنسوخة إلى ٢٦٠ آية. وقلتُ في حينها: إن مجموع الآيات المنسوخة بعد حذف المتكرِّر منها لا يتجاوز ٢٠ آية. وهذا ما ذكرتُه في الجزء الأول من كتاب التمهيد أيضاً.

وأما أستاذنا السيد الخوئي فقد كان يُنكر النسخ من الأساس، ورفض حتّى الآية التي كنا نستشهد له بها على إثبات النسخ. وبطبيعة الحال لم نقتنع بكلامه في حينها، ولكنْ بمرور الوقت توصّلنا إلى أن الحقَّ كان معه.

❁ إذن ما هو المراد من الناسخ والمنسوخ الوارد في الروايات؟

❂ إن ما ورد في الروايات من الناسخ والمنسوخ إنما يراد به التخصيص والتقييد، حيث يجب على الفقيه أن يحمل عليها الآيات المطلقة.

ليس هناك آية قد فقدت جدوائيّتها ومفعولها، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فهي مطلقةٌ، ولكنها

تختصّ بالمطلَّقات رجعياً. من هنا عليك أن تأتي بآيةٍ فاقدة للفائدة والتأثير.

وعندما كنا نناقش أستاذنا السيد الخوئي كنا نذكر له الآية التي تقول: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ (البقرة: ٢٤٠)، التي ساعد إجماع الفقهاء على إثبات نسخها من خلال مجموعة من الآيات. وهذا يعني عدم وجود دليل قويّ على أنها قد نُسخت بآيةٍ أخرى.

إن الفقهاء يقولون: إن هذه الآية قد نزلت بشأن النساء اللائي يُتوفّى عنهنَّ أزواجهنَّ. لقد كانت عدّة الوفاة في عصر الجاهلية تقدَّر بسنة كاملة، يطلق عليها حالياً مصطلح الحداد، بمعنى أن على المرأة المتوفّى عنها زوجها أن لا تضع الحليّ ولا تشارك في الأعراس لمدّة سنةٍ كاملة. ولا يزال هذا التقليد قائماً بين العرب. كان الفقهاء يقولون: إن هذه الآية تشير إلى حداد الجاهلية، ثمّ نُسخت بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ﴾ (النساء: ١٢)، حيث تحدِّد مقدار الميراث لها، ومدّة العدّة بـ ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة: ٢٣٤).

كان السيد الخوئي يقول: إن آيات العدّة والميراث لا تتنافى مع هذه الآية؛ إذ إن شرط النسخ أن يكون هناك تهافتٌ وتنافٍ بين الناسخ والمنسوخ.

بل إن السبب الرئيس لمخالفة السيد الخوئي للنسخ هو أن القرآن بنفسه ينفي وجود الاختلاف بين آياته، وعليه كان يقول: كيف تريدون الوصول إلى وجود النسخ من خلال إثبات وجود هذا الاختلاف؟!

قلتُ لسماحته: كيف يكون الشأن بالروايتين الموجودتين في تفسير العياشي، والتي ترى الآية مرتبطةً بالحداد؟

فقال سماحته: لا سند لهما. وبطبيعة الحال: إن تفسير العيّاشي تفسيرٌ جيِّد.

ثمّ قلتُ له: ماذا تقول بشأن إجماع الفقهاء، حيث لم يذهب فقيهٌ طوال تاريخ الفقه إلى القول بحقَّين للمرأة؟

فقال سماحته: أنا أقول بذلك، وأقول باستحباب عدم إخراج المرأة المتوفّى عنها زوجها من البيت لسنةٍ كاملة. وهذا لا يتنافى مع دفع ميراثها لها.

وقد ذكر سماحته شاهداً، وقال: لو أن الآية كانت مرتبطةً بالحداد والعدّة لما

قالت: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ﴾. وعليه يتّضح أن هذا التكليف إنما كان من باب الرفق، دون التكليف والإلزام.

وبعد أن فكّرنا في المسألة لاحقاً بشكلٍ أدقّ توصَّلنا إلى أن الآية ترتبط بالأشخاص الذين يتزوَّجون مجدَّداً بعد أن يتقدَّم بهم السنّ، حيث يندر أن يكون لهذه النساء أولاد؛ إذ لو كان لهنَّ أولاد لم يكن لأحدٍ حقٌّ في إخراجهنَّ. إن هذه الآية توصي بعدم إخراج هذه النساء من البيت إلاّ إذا أردْنَ ذلك بأنفسهنَّ. وهكذا أصبح مفهوم الآية واضحاً جدّاً، وعلمنا أن الحقَّ كان مع سماحة الأستاذ.

ماذا عن نسخ آية النجوى؟

❁ ما هو رأيكم بشأن آية النجوى؟

✪ كان سماحة السيد الخوئي يذهب إلى القول بالنسخ الظاهري في هذه الآية، دون النسخ الاصطلاحي، بمعنى أن الحكم الأوّلي بظاهر الإطلاق كان مستمرّاً، إلاّ أن الآية الناسخة تعلن ـ بناءً على تأخير البيان إلى وقت الحاجة ـ أن هذا الحكم كان مؤثّراً حتّى ذلك الزمن.

ولكنْ هل الحكم في آية النجوى شرعي أم حكومي؟ يبدو أنه حكومي قد تمّ تشريعه في شرائط خاصة، ولشخص خاصّ، وزمن خاصّ، ولا يدخل ضمن قانون الشريعة الذي لا يقبل التغيير.

إن لسيد قطب في هذا الشأن كلاماً جميلاً، وهو أن آية النجوى إنما أرادت أن تُحدث أرضيّةً لإيصال رسالة، وبعد وصول هذه الرسالة إلى المتلقّي يتم سحب تلك الأرضية. فقد كان العرب في تلك الفترة؛ لتبسُّط النبي معهم، وكان يعطيهم الكثير من وقته قبل البعثة، فكانوا يكثرون من التردُّد عليه حتّى بعد البعثة وتأسيس الدولة في المدينة المنوّرة. ولكنْ بالالتفات إلى المسؤولية الثقيلة التي أُنيطت به بعد حمل أعباء النبوّة وإدارة الدولة لم يعُدْ بالإمكان أن يعطي الكثير من وقته للتحاور مع الناس ومجالستهم في أمور جانبية غير هامّة، فنزلت هذه الآية لتنبِّه المسلمين إلى هذه الحقيقة. وبالفعل فقد وصلت الرسالة إليهم، وفهموها، فانقطعوا عن زيارة النبيّ، لا

بخلاً بدفع الصدقة، وإنما رعايةً للظرف المستجدّ. وحيث كان هذا الحكم حكومياً، ومتعلّقاً بشرائط وظروف خاصّة، فلا ربط له بموضوع الناسخ والمنسوخ، وعليه يبقى مضمونه خالداً.

لأفترض أني كنت صديقاً لقائد الثورة، وكنت أزوره يوميّاً، فهل يحقّ لي مواصلة هذه الزيارات اليومية حتّى بعد أن تحمَّل أعباء إدارة الدولة؟!

❁ لقد كان حكم دفع الصدقة في هذه الآية واجباً، ليتمّ بعد ذلك رفع هذا الحكم، أفلا يكون رفع الحكم بالوجوب نسخاً؟

۞ إن هذه الصدقة ليست سوى كناية. ومضمونها أنه لا ينبغي إزعاج النبيّ في أمور تافهة. وقد فهم العرب مضمون هذه الرسالة، وبدأوا يتخلَّقون بأخلاق الله. ولم يعُدْ من الضروري أن يدفعوا الصدقات كمقدّمة للدخول على النبيّ في الأمور الهامة؛ لما ينطوي عليه ذلك من الكلفة.

إنما الإشكال يكمن في أن تكون هناك آيةٌ في القرآن ومع ذلك لا يتمّ العمل بمضمونها، في حين أن هذه الآية كانت في عهد الرسول، وقد تمّ العمل على طبق مضمونها، ولا نزال نعمل بمضمونها إلى يومنا هذا، حيث يقول المضمون: لا تزعجوا وُلاة أمركم.

❁ يتّضح من كلام السيد الخوئي أن للأمر والطلب مراتب تختلف في الشدّة والضعف. ويمكن القول في هذه الآية: إن الأمر في البداية كان ذا مرتبةٍ شديدة تبلغ به حدّ الوجوب، ثم تمّ التخفيف من شدّة هذا الأمر؛ لينزل إلى مستوى الاستحباب. وعليه لو كان النبيّ حاضراً الآن لاستحبّ لنا دفع الصدقة قبل الدخول عليه أيضاً؟

۞ كلاّ. كلّ ما في الأمر أن الآية أرادت أن تُفهم المسلمين بأن الكلام الذي تريدون نقله إلى النبيّ يجب أن يكون ذا قيمة، بمعنى أن كلامكم إذا كان يحظى بأهمِّية وكان ذا قيمة يمكنكم الدخول على رسول الله.

❁ إن من بين الآيات التي تذكر في موضوع النسخ آية الرجم والجلد، فما هو رأيكم في ذلك؟

۞ قيل: إن الحكم المبيَّن في قوله تعالى: ﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ**

فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿**وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾** (النساء: ١٦)، كان يمثِّل الحكم الأولي للإسلام؛ إذ يقول هذا الحكم في الآية الأولى: لو أن امرأة ارتكبت الفاحشة، وتمكّن أربعة منكم من إثبات ذلك عليها، وجب حبسها في البيت إلى الأبد؛ أو أن يحكم الله بعد ذلك بشأنها بحكمٍ آخر. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرجل في الآية الثانية، فإنْ ارتكب فاحشة وجب تأديبه؛ ليرتدع ولا يعود إلى فعله! وقد نسخ هذا الحكم فيما بعد بحكم الجلد والرجم. هذا هو رأي أغلب الفقهاء.

أما السيد الخوئي فكان يقول: إن الآية قد تضمَّنت فقرة ﴿**أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾**، ومعنى السبيل هو أن يفتح للمرأة طريقاً إلى الخلاص، وأنتم تقولون: إن هذا الطريق الذي حدّده الله لها لاحقاً هو الرَّجْم والجلد!

وقد فسَّر أبو مسلم الإصفهاني «اللاتي» بالسحاق، و«اللذان» باللواط، وبذلك عمل على إبطال النسخ.

وأما نحن فقد رفضنا في بحثنا الأخير في النسخ رأي الإصفهاني هذا. كما رفضنا ما ذهب إليه علماء السَّلَف. وقلنا: إن هاتين الآيتين تشيران إلى شيءٍ آخر. ففي الأزمنة السابقة حيث كان الناس يعيشون على شكل مجموعات قبلية كان يجب على وليّ أمر الأسرة أن يعمل على مراقبة أفراد أسرته؛ من أجل منعهم من الانحراف. والآية الأولى تخصّ النساء وبنات الأسرة؛ لأن الفاحشة في الأساس لا تعني الزنا، وإنما الفاحشة تعني المعصية التي تشيع بين الجماعة، فتشمل حتّى الغيبة التي قال الله تعالى بشأنها: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾** (النور: ١٩)، ذلك أن الشخص عندما يغتاب الآخر يكون قد هتك حرمته في العلن وأمام الناس، وكلّ ذنب خرج من حالة الإثم إلى العلن سيغدو فاحشة. وهذه الآية تقول: إذا لم تتحلَّ نساؤكم بالمسؤولية الأخلاقية، ولم يحافظْنَ على القواعد الأخلاقية خارج البيت، وجب عليكم منعهنّ من الخروج، وحبسهنّ في البيوت. والآية الثانية تقول: إذا رأيتم في فردين من شبابكم ـ من الذكور أو الإناث (من باب التغليب)

ـ قيام علاقة مشبوهة وجب عليكم مراقبتهما. وعليه يكون موضوع هاتين الآيتين مرتبطاً بالتربية الأسرية، ويكون لذلك معنى مقبولاً، ولا يكون منسوخاً.

❁ إن لديكم نظريات جديدة بشأن أنواع النسخ أيضاً، هل يمكنكم توضيح ذلك؟

۞ هناك نسخ من نوع نسخ الشريعة بشريعةٍ أخرى. ونحن قد أنكرنا ذلك.

وبطبيعة الحال يمكن أن تنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة بحسب التغيير، وهو الذي أشار له الله تعالى بقوله: ﴿**وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ (آل عمران: ٥٠).

أما النوع الآخر فهو الذي يُصطلح عليه بالنسخ التدريجي، والذي أسميناه نسخاً مشروطاً. وهو في الحقيقة ليس من النسخ. فقد كان يجب على المسلمين في ظلّ ظروف خاصّة ـ على سبيل المثال ـ أن يلتزموا الصمت في مواجهة العدوّ، ثم جاء بعد ذلك حكمٌ آخر تمثّل في قوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، وبعد ذلك نزل قول الله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ**﴾ (التوبة: ١٢٣)، بمعنى الاقتصار في المواجهة على العدوّ الأقرب؛ لأن الخطر منه وشيك، ثمّ تطوّر الحكم فيما بعد بنزول قوله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**﴾ (التوبة: ٥).

وهذا يثبت أن المسلمين كانوا يعيشون ظروفاً متغيِّرة ومتدحرجة على نحو تدريجي. وهكذا كان يبدو من الحكم اللاحق أنه ناسخٌ للحكم السابق، بمعنى أنه لا يحقّ للمسلم عند اشتداد بأسه وقوّته أن يغضّ الطرف عن الظلم الذي يتعرَّض له من قبل الأعداء.

وقلنا بأن هذا النسخ هو من النسخ المشروط الذي يتوقَّف على تحقُّق بعض الشرائط والظروف. فكلما كان المسلمون في حالة ضعف وجب عليهم العضّ على الجراح والتزام الصبر والصمت، وإذا اشتدّ بأسهم لم يعُدْ يجوز لهم الصبر على الضَّيْم، بل يجب عليهم ردّ العدوان من حيث أتى.

❁ وهل يصدق ذلك بالنسبة إلى حكم الخمر أيضاً؟

كلاّ. فقد كان الخمر محرَّماً منذ البداية، وليست هناك آيةٌ تجيز شرب الخمر. فما ورد في القرآن أوّلاً من القول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى**﴾ (النساء: ٤٣) لا يتنافى مع التحريم المطلق. وهذا من التشريع التدريجي، ولا ربط له بالنسخ أبداً.

بين قراءات القرآن وتحريفه

هناك مَنْ يرى في تعدُّد القراءات دليلاً على تحريف القرآن، ويطالبون في مباحث العلوم القرآنية بدراسة ومناقشة القراءات المختلفة والاستناد إليها في بيان الحكم. وقد شهد عصرنا الراهن ظاهرة تمثلت في شخص أمّي ـ وهو مزارعٌ يتّصف بالتقوى والصلاح، اسمه كاظم الكربلائي ـ حفظ القرآن فجأةً بقراءةٍ صحيحة. فما هو مدى حجّية هذه الظاهرة في العلوم القرآنية؟ وما هي الإجابة عن هذا النوع من الشبهات؟

من الناحية الفقهية؛ حيث يقوم الأمر على البراهين، لا تكون هذه الظاهرة حجّةً. بَيْدَ أن هذا الحدَث من المسائل الثابتة والطبيعية؛ إذ يمكن لبعض الأفكار أن تنتقل من الأرواح العالية. وأما تغيير كلمات القرآن فهو مجرَّد كذبة، فقد اختبره المختصّون في هذا الفنّ، وأثبتوا أن قراءته هي قراءة حفص عن عاصم.

أين تجدون الإعجاز القرآني؟

يكمن إعجاز القرآن في «أناقة اللفظ، وفخامة المعنى». ولذلك نجد السيد المرتضى يُشكل على الذين يحصرون إعجاز القرآن في الفصاحة والبلاغة، ويقول: إننا نجد الكثير من العبارات الفصيحة والبليغة في كلام العرب؛ وعليه لا يمكن لمجرّد الفصاحة والبلاغة أن تكون هي التي تمثِّل إعجاز القرآن؛ كي يتم التحدّي بها. فإن فنون البديع والبيان التي نجدها عند الكثير من الشعراء تفوق الوصف، كما نجد ذلك ـ على سبيل المثال ـ عند الشاعرة «حمدة بنت زياد الأندلسية»؛ إذ تقول:

ولما أبى الواشون إلا فراقنا ... وما لهم عندي وعندك من ثارِ

وشنّوا على أسماعنا كل غارة ... وقلّ حُماتي عند ذاك وأنصاري

غزوناهم من مقلتيك وأدمعي وأنفاسنا بالسيف والسيل والنارِ

حيث استعملت المقلتين والأدمع والأنفاس عائدة عليها المعاني التالية: (السيف والسيل والنار)، دون أن تصرّح بذلك، معتمدةً على فهم السامع أو القارئ.

فالسيف يعود إلى ألحاظ المقلتين، والسيل إلى الأدمع، والنار إلى الأنفاس، بجامع الشبه بين كل اثنين منها.

وهذا يمثّل قمّة الإبداع في عالم الفنّ والأدب والبلاغة، ولكنّه لا يعدو أن يكون مجرّد هراء لا ينطوي على أيّ فضيلةٍ أخلاقية أو تربوية.

في حين أن القرآن، في الوقت الذي يعمل على توظيف أسمى آيات البلاغة والفصاحة، ينطوي كلامه البليغ والفصيح على رسالةٍ أخلاقية سامية.

ومن بين الفنون التي نجدها في القرآن الكريم هو المجاز في القرآن، الذي يذهب البعض إلى إنكاره، وهناك في المقابل مَنْ يقول به. هناك مَنْ يقول: إذا قبلنا بالمجاز فسوف يلزم من ذلك أن لا تكون صفات الله حقيقيةً. وهناك مَنْ يرفض وجود المجاز في اللغة أصلاً، ناهيك عن أن يحدث ذلك في القرآن الكريم. بَيْدَ أنه وقع خطأ في تعريف المجاز بالقول: «إن المجاز يصحّ سلب الحقيقة عنه»؛ لأن سلب الحقيقة هنا ليس بمعناه الفلسفي. إن الحقيقة الفلسفية تعني الموجود بالعين، بَيْدَ أن هذه الحقيقة تعني الموضوع له الأصل؛ إذ عندما نستعمل (الأسد) في (الرجل الشجاع) نكون قد أردنا موجوداً حقيقياً أيضاً، ولم نُرِدْ موجوداً وَهْمياً.

لو أننا أفرغنا القرآن الكريم من المجاز لن نحصل من القرآن سوى على مجموعة من الظرائف والدقائق الفنية. إن القرآن إنما استحوذ على أفئدة ومشاعر العرب والعالم من طريق الفنّ. فعلى سبيل المثال: نجد الآية الكريمة: **﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾** (ق: ٣٠) تشتمل على تعبير أدبي في غاية الروعة. يقول سيد قطب: يكمن فنّ القرآن في أنه يخلق للجماد ـ كما الإنسان ـ نطقاً وبياناً وشعوراً.

وقد نقل الطنطاوي في هذا الشأن حكايةً عن أستاذين في الأدب، وكان أحدهما يذهب إلى إنكار الإعجاز الأدبي والبلاغي في القرآن؛ والآخر يقول به، وقد

طلب منهما أن يصوغا جملةً أدبية يقول مضمونها: «إن جهنم من السعة بحيث يبقى فيها متّسع مهما ملأناها»، يقول الطنطاوي: تمكّنّا من صياغة ثلاثين عبارة مختلفة بهذا المضمون، ولكنّنا بعد أن تلَوْنا قول الله تعالى: ﴿**يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾ ظلَّ مساعدي واجماً فاغراً فاه من التعجُّب، ثم أقرّ بعد ذلك قائلاً: ما هذا قولُ بشر!

يقول المخالفون للإعجاز في توجيه هذه الآية: إن الله يمكّن النار يوم القيامة من النطق! وبذلك يقضون على جميع ما في هذه الآية من الجمالية والإبداع.

وهناك الكثير من هذه الأمثلة في القرآن الكريم.

مفهوم النسخ التمهيدي

۞ لديكم بحثٌ مبتكر باسم (النسخ التمهيدي)، فما هو مرادكم من هذا النسخ؟

۞ إن النسخ التمهيدي يعني أن الشارع المقدَّس في مواجهته ومكافحته لبعض العادات والتقاليد الخاطئة والسائدة بين الناس يعمل في البداية على تشريع حكم متناغم مع هذه العادة؛ تمهيداً للتراجع عنه؛ لتنهار أسس هذه العادة الخاطئة في المجتمع، وذلك من قبيل: آية النشوز، وهي قوله تعالى: ﴿**وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**﴾ (النساء: ٣٤).

فقد جاء هذا الترخيص بالضرب في وقت كان ضرب المرأة مسألةً شائعة.

وهذه هي المشكلة الكبرى التي تعاني منها بريطانيا حتّى هذه اللحظة. قبل أيام نقل التلفاز مقابلة مع العشائر البختيارية، وقالت بعض النساء: إن رجالنا يضربوننا. وعندما سألها الصحفي عن سبب ذلك قالت: إذا لم نتلقَّ الضرب منهم فسوف نُسيئُ الأدب!

وحيث يريد الإسلام القضاء على هذه الظاهرة أنزل هذه الآية. بَيْدَ أن الرجال سوف يزدادون وقاحةً؛ إذ حتى الآن لم يكن لديهم مسوّغ شرعي للضرب، الأمر الذي دفع النساء إلى رفع شكواهنّ إلى رسول اللهﷺ، فقال الرسول بعد ذلك: «لا يحقّ

لأحد أن يضرب زوجته».

هذا، وإن معنى الضرب في الآية هو الضرب الذي لا يوجع، ولا يترك أثراً.

ثمّ قال رسول الله: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي».

وهكذا فهم الرجال التأويل الواقعي لهذه الآية.

من هنا نقول: إن هذه الآية إنما جاءت لتشكّل أرضية ممهِّدة للقضاء على عادة جاهلية خاطئة.

❁ هل يمكن القول: إن أساس الزواج يقوم على التمكين، وإن هذا الأساس ينهار بالنشوز. وفي هذا الإطار يدعو القرآن إلى تقديم الموعظة، ثمّ التعاطي عاطفياً، فإذا لم ينفع ذلك يتمّ الانتقال إلى المرحلة الثالثة المتمثِّلة بالضرب، والذي يعني في الحقيقة الإعلان عن انتهاء المودّة والمحبّة. فما هو الإشكال في اعتبار هذه المراحل الثلاثة، وعدم اعتبار هذه الآية منسوخة؟

❂ إن هذه الآية تقول: ﴿**فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً**﴾. وعليه يتّضح أنّ جميع هذه الأمور إنّما هي مقدّمةٌ لتحصيل الطاعة. وإنّ الضرب الذي شرحه النبي الأكرم إنما يأتي بداعي الزجر، دون الإيلام، وبداعي دعوة المرأة إلى العودة؛ لأن الضرب إذا كان مُوجِعاً سيفاقم المشكلة، وينطوي على نقضٍ للغرض؛ إذ يؤدي إلى استفحال النفور والكراهية. ومن هنا نجد الآية تدعو إلى التدرُّج، فتقول: «فعظوهن»، فإنْ لم ينفع «اهجروهن»؛ لكي يصلحن، ولا يقول «عذِّبوهن». إن هذه الآية نزلت ليسأل الناس عن معنى الضرب، وبذلك يتمّ التمهيد لإبطال عادةٍ قبيحة؛ لأنها تجيز ضرباً هو في حقيقته ليس بضربٍ.

❁ إذن ليس لدينا هنا في الحقيقة إزالةٌ للحكم السابق. وإنّ هذا النسخ ليس هو النسخ بمعناه المصطلح. أليس كذلك؟

❂ أجل. ولذلك فإنني عندما أردتُ أن اختار تسمية لهذا النوع من النسخ فكّرتُ كثيراً؛ إذ كان اسمه في الأصل «تمهيد النسخ». بَيْدَ أن هذه العبارة قد لا يفهم منها الناطق باللغة العربية المعنى الذي أريده. من هنا فقد اخترتُ له عنوان «النسخ التمهيدي».

۞ هل يمكن لكم توضيح النسخ التمهيدي في ما يتعلّق بمفهوم الرقّ والاستعباد؟

۞ إن من بين الإشكالات التي يتمّ توجيهها إلى الإسلام هي إقراره بالرقّ.

وعلينا قبل كلّ شيء أن ندرس ظاهرة الرقّ التي كانت سائدةً في تلك المرحلة الزمنية. واليوم أخذ هذا المفهوم يكتسب صيغةً حضارية، وبدأنا نشهد تعامل بعض الدول بتصدير واستيراد الفتيات.

كنّا ذات مرّةٍ ضيوفاً عند وزير أردني، فرأينا عدداً من الغِلْمان يخدمونه، حيث كان قد اشتراهم، وقد عادَتْ بنا الذاكرة إلى الصورة الموجودة في كتب التاريخ عن هارون الرشيد. ويبدو أن هذه الظاهرة لا تزال سائدةً. ولكنْ علينا أن نرى ما هو منشأ الاستعباد في العالم؟ كان هناك مَنْ يذهب بالسفن إلى أفريقيا، ويشتري الأولاد والفتيات، أو يختطفهم عنوةً، ويأخذهم للبيع في أماكن أخرى.

أو ما كان يحدث عندنا في إيران، حيث كان الإقطاعيون يفرضون على الرعيّة ضرائب باهظة، فإنْ عجز الفقير عن دفع الضريبة أخذوا منه ابنته؛ لبيعها في سوق النخاسة.

ولكنْ هل ينسجم هذا النوع من الاستعباد مع روح الإسلام؟ ورد في وصية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لنجله الإمام الحسن المجتبى عليه السلام قوله: «لا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً»[١٠].

وقد كان زيد بن حارثة قد وقع في الأسر عند هجوم إحدى القبائل العربية على قبيلته. وقد اشتراه عمّ السيد خديجة عليها السلام من سوق عكاظ، وأهداه لها. قامت السيدة خديجة بدورها بإهدائه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بعد زواجها منه، فقام الرسول بعتقه فوراً. وحيث لم يكن بإمكان الشخص في النظام القبلي أن يعيش لوحده فقد تبنّاه النبيّ. ثم صادف أن مرّ عمّ زيد بمكّة، فأخبر أسرته بمكانه، فأقبلت أسرته إلى النبي يحملون الهدايا، وعرضوا عليه ما يطلب من المال ثمناً لاسترجاع زيد، فقال لهم: إنه حرٌّ، ويمكنكم أن تسترجعوه، ويمكنكم الاحتفاظ بأموالكم والهدايا التي أتيتموني بها. ولكنّ زيداً رفض الرجوع معهم، وآثر البقاء مع رسول الله صلى الله عليه وآله. إذن لا

يمكن لشريعة الإسلام أن تنسجم مع هذا الشكل من الاستعباد. وإنّ ما كان يقوم به الأئمة من عتق ألف رقبةٍ في الشهر إنما كانوا يريدون به تخليص هذه النفوس من الذلّ والهوان. وإن الإسلام لم يعترف بالرقّ إلاّ في مورد أسرى الحرب، ولم يكن ذلك يشمل النساء. وكلّ ذلك كان الهدف منه إعداد الأرضية للقضاء على هذه الظاهرة بشكلٍ تامّ.

عندما صدر الأمر بإلغاء الرقّ في عصر الملك القاجاري ناصر الدين شاه قال أحد الوزراء: إن هؤلاء العبيد سيموتون جوعاً إذا حرَّرناهم؛ ولكنّ علماء الإسلام؛ حيث كانوا يعرفون روح الشريعة، رحَّبوا بهذا القرار.

ولذلك فإن بعض المسائل التي عمل الإسلام على مجاراتها ظاهرياً إنما كان الهدف منها هو التمهيد لنسخها.

تقويم الدرس القرآني في الحوزات العلميّة

❁ كيف تقيِّم نشاط العلوم القرآنية في إيران والحوزة الشيعية؟ وبالنسبة إلى تجربتكم الشخصية في هذا المجال من أين بدأتم؟ وما هي النصيحة التي يمكنكم تقديمها في هذا المجال؟

✿ تتمثَّل إحدى مشاكل العلوم القرآنية في إيران في إقبالٍ كبير من الجمهور، يُقابله شُحّ في الأساتذة المختصّين في هذا الفنّ.

أما المشكلة الأخرى فتكمن في التخطيط الخاطئ في مجال التعليم، حيث يجب الذهاب إلى فهم القرآن؛ لأن القرآن ليس كتاباً عادياً. كما أن بحث لغة القرآن، والقراءات، ومعرفة الدقائق القرآنية، في غاية الأهمية أيضاً.

علينا أن لا نسمح بأن يكون لكلّ شخص قراءته الخاصّة. لقد كان القارئ والمفتي والمفسِّر في صدر الإسلام يجتمعون في شخصٍ واحد، ولم يتمّ الفصل بين هؤلاء إلاّ في نهاية القرن الأول. وليت هذا لم يحدث. فقد كان تفسير الطبري تفسيراً ممتازاً؛ لأن مؤلفه كان منظِّراً، وكان فقيهاً، وكان صاحب رؤية بشأن القراءات، وفي الوقت نفسه كان مفسِّراً أيضاً.

من هنا فإنني أرى أن الذي يعاني من ضعف في الجانب الفقهي يعاني من الضعف في الجانب التفسيري أيضاً. كما أن الإتقان في علم الأصول يحظى بأهمّية قصوى في العلوم القرآنية أيضاً.

بَيْدَ أني عندما جئتُ من العراق دعاني العلامة القدوسي للمرّة الأولى لتدريس المفاهيم القرآنية في مدرسة «حقاني»، وإن الكثير من الشخصيات السياسية هم من الذين تخرَّجوا من تلك الفترة.

وقد كنتُ أعمل بمفردي على مدى سنوات. وقد تلخّص نقدي للباحثين في الشأن القرآني في أنهم يفضّلون المادة الجاهزة!

لقد دعوتُ مراراً إلى ممارسة النقد وشحذ الفكر.

عندما كانت مجلة كيهان أنديشه ترسل لي مقالات القرآن؛ لغرض إعادة النظر، وقعَتْ يدي من بينها على مقال لطالبٍ من جامعة الإمام الحسين، وقد أجرى فيها ذلك الطالب مقارنة بين رأيي ورأي السيد الخوئي، وقد شجب رأيي فيها. وقد رأيتُ أنه قد سار في مقاربته بشكلٍ متين جدّاً، وطبق الأصول والضوابط، فكتبتُ في تقييمي لها: إن هذه المقالة من بين أفضل المقالات التي كُتبت في موضوع العلوم القرآنية، وذلك رغم قدرتي على دفع الإشكال، بَيْدَ أني كنتُ مهتمّاً بالمنهج العقلي، دون المنهج النقلي. عليَّ أن لا أكون مشدوداً إلى هاجس أن يفكّر الجميع كما أفكر. ليس هناك صاحب رأي يرى القداسة لرأيه، وإذا كان هناك مَنْ يذوب هياماً بآرائه فهو جاهلٌ.

إن علوم القرآن كلّما كانت متمركزة كانت أشدّ قوّة، ويجب أن يكون توسيع رقعتها مقروناً بالعمق أيضاً، والطريق إلى ذلك يكمن في التشجيع والحثّ على التفكير وشحذ الأذهان.

❁ هناك العديد من الكتب المطبوعة لكم، هل يمكنكم بيان الدافع الذي كان وراء تأليفكم لها؟

❁ كنتُ أتصوّر في بادئ الأمر أن الناس يجهلون أكثر الشبهات، وعليه من الأفضل عدم الخوض فيها، حتّى رأيت أحد مشاهير الحوزة العلمية قد نشر في إحدى

المجلات مقالة ضمَّنها عشر شبهات قرآنية، دون نقدٍ أو ردّ، مكتفياً في نهاية المقال بالقول: إن هذه الشبهات غير واردة.

وفي العدد التالي قام شخصٌ آخر من هؤلاء السادة الأفاضل بطرح ذات هذه الإشكالات بشكلٍ أقوى.

لست أدري لماذا يقوم البعض بطرح الشبهات الناقصة على أنها ناضجة ومبنائية؟!

أنا لو كنتُ أروم نقد شبهة فإنّني أعدّ الأرضية أوّلاً، ولا أعمل على التسويق للشبهة بحيث تبدو مقبولة.

وعندما رأيتُ أن الشبهات قد زادت أقدمتُ خلال ثلاث سنوات تقريباً على تأليف مباحث «إعجاز التمهيد». وكان الزملاء يستفيدون من مختلف الوسائل، من قبيل: الإنترنت، وقاموا بجمع حتّى الشبهات المرتبطة بالمسيحية، حتّى إذا لمسنا الحاجة إلى إجابة العلماء المسيحيين جمعنا إجاباتهم أيضاً. وقد سعيتُ قبل كلّ شيء إلى فهم الشبهة بشكلٍ جيد، لأقوم بعد ذلك بردِّها والإجابة عنها.

وعندما كنا في كربلاء كنا نقيم بالتعاون مع السيد محمد الشيرازي، وعبد الرضا الشهرستاني، والمحمودي، والبندريغي، مباحثات في الشأن الديني. وأرسلنا إلى جامعة بغداد بأننا جاهزون للإجابة عن الأسئلة الدينية. وكانوا يُشكلون علينا بالقول: قد لا تستطيعون الإجابة عن جميع الشبهات، ولكننا كنا على ثقةٍ من أن الإسلام يُمثِّل الدين الحقّ، وأنه يحتوي على إجاباتٍ عن كلّ الشبهات.

أذكر أني كنتُ أحياناً أسهر حتّى وقتٍ متأخِّر من الليل منهمكاً في الكتابة، وكنت أتصفَّح الأجزاء القديمة لكتاب «بحار الأنوار» من السطر الأول إلى السطر الأخير؛ ليقيني بأن السادة المعصومين عليهم السلام قد قالوا شيئاً في موضعٍ ما عن هذه الموارد.

ولأننا كنا نحمل هذه الثقة مدّ الله يد العون لنا، ولا غَرْوَ في ذلك، وهو القائل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

إن دين الإسلام ينسجم مع العلم والفطرة. وعليه إذا لم نستطِعْ الإجابة عن

الشبهات والإشكالات فإنّ السبب في ذلك يعود إلى قصورنا. من هنا علينا أن نبذل المزيد من الجهد والمثابرة. وكنتُ أعثر على ضالّتي بعد سنوات طويلة من البحث والتنقيب، وقد يحدث لي ذلك في بعض الأحيان عَرَضاً ومن غير قصد، وما هو في الحقيقة إلاّ تسديد وتوفيق من الله.

❁ في الختام إذا كان لديكم من كلمةٍ توجّهونها إلى الأساتذة والباحثين في الشأن القرآني؟

✪ كلمتي لهم تتلخّص في التدبّر والتفكير في المسائل القرآنية، وهذا هو مضمون قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٤٤)، بمعنى أنه لا بُدَّ من التفكير في مضامين القرآن، وفي تعاليم الرسول الأكرمﷺ.

صحيحٌ أن التعبّد جيّدٌ، ولا بأس به، ولكنّ الله يريد منا أن نتدبَّر في آياته، بمعنى أن يكون القرآن ذريعةً ودافعاً نحو التفكير والتأمّل. وهذا ما يؤكّد عليه الله سبحانه وتعالى في موضعٍ آخر، إذ يقول: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمد: ٢٤).

❁ بالالتفات إلى الأعمال التي تمّ إنجازها لغاية اليوم ما هي الأولوية التي يجب القيام بها من وجهة نظركم؟

✪ يمكن القيام بالكثير في ما يتعلق بالقرآن، بَيْدَ أن العمل الذي بدأتُه منذ فترة، والذي تناوله الكثير من العلماء، هو تخليص القرآن ممّا يعانيه من رسم الخطّ. وبطبيعة الحال فإن رسم الخطّ الجديد يجب أن يقوم على قوانين وضوابط خاصّة، وهو ما نسعى إلى تحقيقه وإنجازه على النحو الأكمل.

❁ في الختام نتقدّم إليكم بواجب الشكر على إتاحة هذه الفرصة. ونعتذر منكم على ما أخذناه من وقتكم. ونسأل الله أن يوفّقكم في ظلّ القرآن وتعاليمه المنيرة، وأن لا يحرم المجتمع القرآني من عطائكم المبارك.

الهوامش

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٩٤.

(٢) المصدر السابق ٩٢: ٩٧.

(٣) المصدر السابق ٩٢: ٧٨ فما بعد.

(٤) المصدر السابق ٢٤: ٢٣٨.

(٥) المصدر السابق ٢٣: ١٩٢.

(٦) المصدر السابق ١٦: ٩٠.

(٧) محمد رضا المشهدي، تفسير كنز الدقائق ٤: ٤٩.

(٨) المجلسي، بحار الأنوار ٧٧: ١٣٥.

(٩) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٨.

(١٠) المصدر السابق، الكتاب رقم ٢١.

لغة القرآن

قراءةٌ في فهم العلاّمة معرفت

د. محمد كاظم شاكر(*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمة

تُعتبر لغة القرآن من المسائل الهامّة في مجال فهم وتفسير القرآن الكريم، بحيث يمكن القول: إن الفهم الصحيح للكثير من الألفاظ والقضايا القرآنية رهنٌ بإيضاح النظريات اللغوية في هذا الشأن.

وقد أفضَتْ النزعة التجريبية في القرون الأخيرة إلى أن تواجه النظرة التقليدية والعُرْفية ـ في الكثير من المفاهيم والقضايا الموجودة في النصوص الدينية ـ تحدّيات جمّة.

ومن ناحية أخرى أفضى اتّساع رقعة المباحث المعرفية واللغوية في العلوم الإنسانية وتعميقها إلى فتح آفاق جديدة أمام الباحثين في الشأن، لكي يتمكنوا من قراءة النصوص الدينية برؤية أخرى، وقد تكون القراءة الجديدة مغايرةً أحياناً للقراءة السابقة أو لقراءات السابقين.

إن المباحث اللغوية الراهنة، سواء في مجال توظيف المفردات أو في مورد القضايا، تتناول مسائل جادّة ومصيرية للغاية، بحيث قد يؤدّي التغيير في النظرة إلى إحدى المسائل إلى حدوث تغيير جذري في تفسير النصوص الدينية، وتبعاً لذلك حصول

(*) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة لعلوم القرآن والحديث في جامعة قم.

تحوُّل كبير في العقائد والطقوس الدينية.

ومن هنا يجدر بل يجب على مفسِّر القرآن الكريم في ما يتعلّق بقواعده التفسيرية أن يبيّن رؤيته بشأن كلّ واحدة من الفرضيات المطروحة في مجال اللغة بشكلٍ مستدلّ.

وقد تنبَّه الشيخ محمد هادي معرفت‏رحمه الله ـ بوصفه باحثاً ومحقّقاً معاصراً في الشأن القرآني ـ إلى ضرورة الخوض في المباحث اللغوية، وعمد في بعض مؤلَّفاته إلى تحليل بعض جوانب هذا الموضوع. وبطبيعة الحال يجب القول: إن سماحته لم يتناول الكثير من المباحث المطروحة في هذا الشأن؛ وذلك بسبب صعوبة وتعقيد المساحات المرتبطة بلغة القرآن، وحداثة بعض المباحث في مجال القرآن، واعتبار مجال لغة القرآن من المجالات المتداخلة[١]، أو إنه اكتفى بمجرَّد الإشارة إليها باختصار، أو إبداء الموقف العام منها.

ومن ذلك أن سماحته قد تعرّض في كتابه «التفسير الأثري الجامع» إلى مباحث في هذا الشأن تحت عنوان «لسان القرآن»[٢]، إلا أن بحثه في هذا الشأن لم يزِدْ على صفحة واحدة وبضعة أسطر فقط!

ولكنّه تناول في موضع آخر من هذا الكتاب بحثاً تحت عنوان «أسلوب القرآن»[٣]، تحدّث فيه عن شفهية أو تحريرية الأسلوب البياني للقرآن، وهو في واقعه من المباحث اللغوية.

وفي كتابه «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب» تناول بحثاً تحت عنوان «منهج القرآن في الإفادة والبيان»، حيث تحدَّث فيه عن العُرْف الخاص بالقرآن في بيان المفاهيم الدينية الحديثة، وتطبيق المحسِّنات الأدبية في القرآن[٤].

وفي ما يتعلّق بتأثُّر القرآن بثقافة عصره أجاب سماحته، في كتابه «شبهات وردود حول القرآن»، عن الشبهات المرتبطة بتأثُّر القرآن بالسابقة الثقافية واللغوية والأدبية للعرب في العصر الجاهلي.

كما تناول في كتابه «التمهيد في علوم القرآن» توظيف القرآن للمحسِّنات الأدبية، ضمن المباحث المتعلّقة بـ «إعجاز القرآن»، بالتفصيل[٥].

وقد كتب الشيخ معرفت سلسلةً من المقالات تحت عنوان «لغة القرآن»، نُشرت في مجلة «فصلنامه قرآني بينات»، ثم عمد إلى نشرها لاحقاً ضمن كتاب «تفسير ومفسّران» أيضاً[٦].

وفي هذا المقال نسعى ـ ضمن تقرير وبيان ما ذكره الشيخ معرفت في مجال لغة القرآن ـ إلى بيان رأيه وآراء الآخرين في هذا الشأن.

«لغة القرآن» في القرآن

إن المباحث المطروحة حالياً في مجال لغة القرآن، ليست بالأمر الذي يمكن العثور على شيء بشأنه في القرآن صراحةً. ومع ذلك لم تخْلُ الكتب من بعض الاستنباطات في هذا الشأن من بعض الآيات القرآنية.

وإن الآية الأشهر والأوضح التي يتمّ الاستشهاد بها والبحث والنظر فيها بهذا الشأن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). هناك مَنْ تصوّر أن المراد من «اللسان» في هذه الآية مجرّد اللغة التي يتكلّم بها القوم، كأنْ يكون القرآن ـ على سبيل المثال ـ قد نزل باللغة العربية، والتوراة باللغة العبرية. وقد قال العلامة الطباطبائي في ذلك: «اللسان هو اللغة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥)»[٧]. ولكنّه أضاف بعد ذلك ـ بطبيعة الحال ـ قائلاً: «أرسلهم باللسان العادي الذي كانوا يكالمون قومهم ويحاوروهم به؛ ليبيِّنوا لهم مقاصد الوحي»[٨].

ويتبيَّن من بعض الروايات والأخبار أن المراد من اللسان الذي نزل بها القرآن هو رعاية القواعد المتعارفة في اللغة العربية. ومن ذلك: نصّ الرواية القائلة: «جاء في الحديث أن قوماً أتوا رسول الله‌ﷺ، فقالوا له: ألستَ رسول الله؟ قال لهم: بلى، قالوا له: وهذا القرآن الذي أتيتَ به كلام الله؟ قال: نعم، قالوا: فأخبرنا عن قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (الأنبياء: ٩٨)، إذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح، أفتقول: إنّه في النار؟ فقال لهم رسول الله‌ﷺ: إن الله سبحانه أنزل القرآن عليَّ بكلام العرب، والمتعارف في لغتها أن (ما)

لما لا يعقل، و(مَنْ) لِمَنْ يعقل، و(الذي) يصلح لهما جميعاً، فإنْ كنتم من العرب فأنتم تعلمون هذا. قال الله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾، يريد الأصنام التي عبدوها، وهي لا تعقل، والمسيح﵇ لا يدخل في جملتها؛ فإنه يعقل، ولو كان قال: (إنكم ومَنْ تعبدون) لدخل المسيح في الجملة، فقال القوم: صدقتَ يا رسول الله»[٩].

وقد ذهب بعض المحقِّقين المعاصرين إلى غلبة الظنّ بأن يكون المراد من «لسان القوم» في الآية الرابعة من سورة إبراهيم لغة التفاهم، وليس لغة القوم، حيث قال في هذا الشأن: إن المراد من لسان القوم في القرآن ليس هو لغة القوم ضرورةً، بل قد يعني توظيف ثقافة الشعب، بمعنى مراعاة المستوى والأفق الفكري للناس. فإذا كان المخاطبون يعيشون ضمن رقعة جغرافية وثقافية واجتماعية خاصّة وجب على النبي في التبيين الدقيق لمفاد كلامه ـ بالإضافة إلى توظيف لغة هؤلاء القوم ـ أن يكون كلامه متناسباً مع المستوى والأفق الذي يفهمونه. وأن تكون الألفاظ التي يستعملها مطابقة لمستوى معلوماتهم وتجاربهم. والشاهد على ذلك ما رُوي عن النبيّ الأكرم﵌ أنه قال: «نحن معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[١٠]. وهناك روايات أخرى بهذا المضمون، نقلها العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار»[١١]، تؤيِّد هذا الاحتمال، من قبيل: الرواية القائلة: «ما كان الله ليُخاطب خلقه بما لا يعلمون»[١٢].

لقد دافع هذا المحقِّق المعاصر عن رأيه بالدليل.

وإن هذا الدليل، القائم على أن المراد من لسان القوم هي لغة التفهيم والتفاهم، وليست لغة القوم، هو أنه لا يوجد دليلٌ عقلي يمنع من إرسال نبيّ ألماني إلى أمّةٍ من العرب. إنما الذي يحكم به العقلاء هو أن يكون هناك تفاهمٌ بين النبيّ والذين أرسل إليهم. من هنا إذا كان هذا الشخص الألماني يعرف العربية جيداً، أو كان معه مَنْ يستطيع ترجمة كلامه إلى العربية، يكون الغرض متحقِّقاً؛ لأن الدليل الذي يمنع العقلاء هو نقض الغرض أو اللغوية، بمعنى أنه حتّى إذا لم يكن في البَيْن محالٌ أو تناقضٌ، إلاّ أن العقلاء مع ذلك يقولون: إذا لم يكن هناك تفاهمٌ بين الناس والنبي، ولم يستطع الناس فهم كلام النبيّ؛ لأنه يتكلم لغة غير لغتهم، أو كان يتكلّم بكلامٍ فوق قدرتهم الاستيعابية، يكون في ذلك نقضٌ للغرض، ويكون ما يقوم به

لغواً[١٣].

وقال كاتبٌ آخر: «عندما يُقال: إن القرآن قد نزل بـ «لسان القوم» فإن هذا لا يعني مجرّد نزوله باللغة العربية، بل المراد أن القرآن؛ من باب التسهيل والتسامح، يستعمل ذات التعابير السائدة في التحاور العربي. فعلى سبيل المثال: يشيع بين العرب في حواراتهم تغليب صيغة المذكَّر، فسار القرآن في خطابهم على تغليب الذكر في خطابه؛ جرياً على مألوف عادة العرب»[١٤].

وهناك طائفةٌ ثالثة تقول: إن المراد من مماشاة الوحي للسان القوم هو التماشي مع ثقافة العصر. وفي ذلك يقول سماحة الأستاذ بهاء الدين خُرَّمشاهي: «عندما يختار الله مقطعاً من لغة الساكنين في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد، بمعنى اللغة الخاصة بزمنٍ ومكان وتاريخ وجغرافيا محدّدة، ليكون هذا المقطع المحدَّد إطاراً لبيان وحيه، فهو يتَّخذ في الوقت نفسه من ثقافة ذلك العصر ظرفاً متناهياً لبيان مفهومه اللامتناهي، وأن يعكس البحر المحيط في تلك البركة. من هنا فإن القرآن إذا عكس الرؤية البطليموسية في علم الهيئة، أو الرؤية الجالينوسية في علم الطبّ، علينا أن لا ننكر عليه ذلك. وإذا توصَّل العلم لاحقاً إلى إبطال رؤية بطليموس في علم الهيئة، أو رؤية جالينوس في الطبّ، علينا أن لا نستنتج من ذلك بطلان الأحكام القرآنية؛ لأن القرآن إنما يعمل على مجرّد توظيف ثقافة العصر، لا أكثر»[١٥].

وبذلك فإن سماحته يذهب إلى أن الله سبحانه قد عمل على توظيف ثقافة عصر نزول الوحي ـ من الآداب والعادات والتقاليد والتعاليم والأعراف ـ، وبعضاً من ثقافة الجاهلية، عالماً وقاصداً وعامداً[١٦].

الردّ على القول بأن القرآن بـ «لسان القوم» يعكس ثقافة العصر

عمد الشيخ معرفت، في كتابه القيِّم «شبهاتٌ وردود حول القرآن الكريم»، إلى معالجة مسألة استناد البعض إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ (إبراهيم: ٤) للقول بأن القرآن؛ حيث يستعمل لغة العرف السائدة بين عرب الجاهلية، قَبِل الكثير من المعتقدات السائدة في الثقافة الجاهلية وأمضاها.

فعلى سبيل المثال: إن أموراً من قبيل: النعيم في الآخرة، مثل: الحور العين والقصور والأشجار والأنهار الجارية، إنما تكون باهجةً لِمَنْ يعيش حياة الصحراء الجافة والقاسية التي كان يعيشها العرب في تلك الحقبة. كما وافق القرآن بذلك بعض العقائد الخرافية للعرب من الأمور التي لم تعُدْ ذات قيمة في الوقت الراهن[١٧].

وبعد أن بيَّن الشيخ معرفت أن استعمال القرآن لمفردات القوم لا يعني بالضرورة قبوله بجميع التركة الثقافية لأولئك القوم، وإنما يأتي توظيف المفردات لمجرد المجاراة مع القوم في استعمالاتهم، لا أكثر، وهو أمرٌ شائع في جميع اللغات، قال سماحته في توضيح ذلك: «إن التفاهم في أيّ لغة لا يستدعي سوى العلم بمعاني الكلم في الاستعمال الدارج فعلياً لدى القوم، فكان ينبغي المماشاة معهم ومجاراتهم في تبادل المفاهيم حَسْبَ ما يتعاهدونه الآن، من غير نظر إلى أصل الوضع والدواعي التي دعَتْ إلى وضع كلّ لفظٍ لمعنى خاصّ؛ فإن هذه الدواعي كانت ملحوظةً لدى الوضع، ولا تلحظ حين الاستعمال، وربما كان مستعملو اللفظ في ذهول عن الأسباب الداعية للأوضاع الخاصّة الأولية.

خُذْ مثلاً: لفظ «المجنون»، فإنها قد وُضعت للمصاب بداء توتُّر الأعصاب، وكان السبب الداعي لهذا الوضع في حينه اعتقاد أنه أصيب بمساس الجنّ. واليوم أصبحت هذه العقيدة خرافة، غير أن أبناء اللغة لا يزالون يتداولون اللفظة لغرض التفاهم مع بعضهم، حيث أصبح هذا اللفظ مجرّد علامة للدلالة على هذا المعنى بمفهومه الجديد، لا الخرافة البائدة. وعليه فالاستعمالات الدارجة تابعةٌ لمداليل الألفاظ، كعلائم على المعاني مَحْضاً، ولا تلحظ الدواعي والمناسبات الأولية التي لاحظها الواضع حين الوضع.

فلنفترض أن لفظ «الخُلُق» إنما وُضع للصفات والملكات النفسية لّما كانت جاهلية العرب تعتقد أن للصفات النفسية منشأً في الخليقة الأولى، والإنسان مجبولٌ عليها، ومسيَّر في حياته وفق ما فُطر عليه، تلك عقيدةٌ جاهلية بادت، ولكنّ التسمية دامت. والمسلمون اليوم لا يريدون هذا المعنى قطعياً.

وهكذا في ما جاء استعماله في القرآن؛ فإنها مجاراة في الاستعمال، وليس

اعترافاً بما تحمله اللفظة من مفهومها الأوّلي البائد»[١٨].

ومع تقديرنا لرؤية الشيخ معرفت يجب علينا أن نضيف إلى ما قاله سماحته: إن جميع الذين تحدَّثوا عن تأثُّر لغة القرآن بثقافة العرب في عصر النزول لم يكونوا بوارد إيجاد أو دعم شبهة حول القرآن والإسلام، بل على العكس، فإن البعض منهم يطرح هذه المسألة بوصفها نظرية تعمل على صيانة القرآن، بمعنى أن بعض الإشكالات التي يثيرها أعداء الإسلام ضدّ القرآن أحياناً إنما تنظر في الحقيقة إلى الأدبيات واللغة السائدة في ثقافة العرب، ولم تستهدف أصل الوحي والقرآن. وبطبيعة الحال يجب القول: إن الشيخ معرفت ـ بغضّ النظر عن دوافع أصحاب نظرية «تأثُّر القرآن بثقافة عصره» ـ قد توجّه بالنقد إلى أصل النظرية.

القرآن الكريم ولغة العرف؛ العرف العامّ أو الخاصّ

لقد تحدّث الشيخ معرفت في كتابه «التفسير الأثري الجامع»، تحت عنوان «لسان القرآن»، عن البحث بشأن لغة القرآن، بشكلٍ مختصر، لا يعدو الإشارة العابرة. فإنه من خلال الاستشهاد ببعض الآيات قال بأن لغة القرآن هي ذات لغة القوم الذين عاش النبي بين ظهرانيهم. ثم استشهد سماحته بالآيات التالية:

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤).
- ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: ٥٨).
- ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠).
- ﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨).

ثم قام الأستاذ معرفت بعد ذلك بنقل رواية عن النبيّ الأكرم‘ قال فيها: «إن الله أنزل القرآن عليَّ بكلام العرب، والمتعارف في لغتها»[١٩].

ثم عمد سماحته إلى طرح هذا السؤال: هل لغة القرآن هي لغة العرف العام، بحيث يكون عموم الناس هم المخاطَبون بخطابات القرآن، أم أن المخاطَب بالقرآن هم خصوص أهل النظر والاستدلال فقط؟[٢٠].

وجوابه عن ذلك باختصارٍ هو أن للقرآن ظاهراً وباطناً. وعلى هذا الأساس

يكون عموم الناس مخاطَبين بظاهر القرآن. ومن ناحية أخرى استعمل القرآن مفاهيم أدبية دقيقة بالكامل، ومن هنا يمكن لأهل النظر من المحقّقين والمتعمّقين أن يقتبسوا من القرآن بمقدار ما تتّسع له طاقتهم الفكرية أيضاً(٢١).

إن هذا الكلام من الشيخ معرفت، المقتبس من أحاديث الظاهر والباطن والتأويل والتنزيل، نجده في كلمات العرفاء أيضاً، ومن بينهم: محيي الدين ابن عربي، إذ يقول في «الفتوحات المكية» ما معناه: «إن كلمات العارفين في شرح كتاب الله حقائق نافعة في تفسير القرآن، دخلت إلى نفوس العارفين. وإن ما يراه العرفاء في قلوبهم يدعونه إشارةً، ولا يسمّونه تفسيراً؛ كي لا يثير ذلك حفيظة الفقهاء. كان بإمكان الله أن يُبيِّن ما تأوّله «أهل الله» بشكلٍ واضح في القرآن، ولكنه لم يفعل ذلك، وترك تلك الأمور في تضاعيف هذه الكلمات التي نزلت بلسان عامّة الناس؛ لكي يتمكّن العلماء من الوصول لها بأساليبهم»(٢٢).

يمكن القول: إن جميع المفسِّرين متفقون على أن للقرآن ظاهراً وباطناً. بَيْدَ أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إن القرآن الكريم عندما يقول: إنه قد نزل «بلسان القوم»، وأنتم تقولون: إن لسان القوم يعني مجرّد المعنى المتعارف بين الناس، فكيف نستفيد من ذلك أن القرآن بالإضافة إلى المفهوم الظاهر يحتوي كذلك على مفهوم باطني أيضاً لا يفهمه إلاّ المتعمِّقون في مضامينه؟ وهل توجد هذه المعاني والمفاهيم الباطنية في اللغة العرفية التي يتخاطب بها عموم الناس أم أنها من خصائص القرآن؟ وإذا كانت هذه المفاهيم الباطنية موجودة في العُرْف العام علينا أن نذعن عندها بأن الظاهر والباطن ليسا من الأمور الخاصّة بالقرآن. وأما إذا لم تكن هذه المفاهيم الباطنية موجودة في العُرْف إذن كيف يقال: إن القرآن نزل بلغة العُرْف؟!

وأما إذا قلنا: إن هناك ظاهراً وباطناً في لغة العُرْف فعلينا أن نوضّح كيف يكون هذا النوع من المعاني الباطنية قابلاً للفهم. فأنتم تقولون: إن المعاني الباطنية في القرآن لا يفهمها إلاّ المتعمِّقون. فهل عندما يتحاور الناس فيما بينهم لإيصال مراداتهم يضمِّنون في كلامهم بعض المسائل بشكلٍ مبطَّن؛ لكي يظهر بعض المتعمِّقين ليستنبطوا تلك المعاني من كلماتهم، دون غيرهم؟ يبدو أن هذا الكلام ينطوي على

شيءٍ من المفارقة.

والطريق إلى التغلب على هذه المفارقة يكمن في القول بأن القرآن الكريم قد نزل بلغة عُرْف العرب، وإن العرب في عصر النزول كانوا هم المخاطَبون بالقرآن، وإنهم كانوا يفهمون معاني القرآن، وإن الكثير من المعاني كانت موجَّهة إليهم على نحو مباشر. ثم يأتي الدور بعد ذلك للسؤال القائل: كيف يكون الكثير من أجزاء القرآن مختصّاً بأفراد وأحداث بعينها ترتبط بذلك العصر من ناحيةٍ، وفي الوقت نفسه يقال من ناحيةٍ أخرى: إن القرآن كتاب هداية لجميع الناس على مرّ العصور؟ في ظل هذه الأجواء قيل: إن الأجيال اللاحقة يجب أن تستخرج المعاني الباطنية ـ التي تعني المفاهيم الأوسع ـ الكامنة وراء المعنى الظاهري؛ ليهتدوا إلى الصراط المستقيم.

العُرْف الخاص بجوار العُرْف العام

على الرغم من أن سماحته قال في «التفسير الأثري الجامع»: إن لغة القرآن هي لغة «العُرْف العام»، فإنه قال في كتاب «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»: إن للقرآن لغته وعُرْفه الخاصّ. قال: «إن للقرآن لغته الخاصّة به، شأن كلّ صاحب اصطلاح. فللقرآن اصطلاحه الخاص، يستعمل ألفاظاً وتعابير في معانٍ أرادها بالذات، من غير أن يكون في اللغة أو في سائر الأعراف دليلٌ يدلّ عليه؛ لأنه من اصطلاحه الخاصّ، ولا يُعْرَف إلاّ من قِبَله. ومن ثمّ كان القرآن ينطق بعضه ببعضٍ، ويشهد بعضه على بعضٍ، كما جاء في كلام الإمام أمير المؤمنين‰... إن في القرآن تعابير كثيرة لا تكاد تدرك معانيها إلاّ إذا سبرت القرآن سبراً، وفحصته فحصاً؛ لتعرف مفاهيمها التي اصطلح عليها القرآن من القرآن ذاته، وليس من غيره إطلاقاً»[٢٣].

وفي مقالٍ له تحت عنوان «معرفة لغة القرآن» قال: «إن للقرآن في إفادة تعاليمه العالية طريقته الخاصة. لقد اتّخذ القرآن لنفسه في بياناته الكافية الشافية طريقة تختلف عن الأساليب العادية التي يستعملها الناس في حواراتهم. إن للقرآن الكريم مصطلحاته الخاصة التي يجب التعرُّف عليها ليغدو الوصول إلى تلك الحقائق العالية ممكناً. لقد استعمل القرآن لغته الخاصة، ومن الضروري التعرُّف على تلك اللغة»[٢٤].

وبهذا الكلام فإن الشيخ معرفت ينأى بنفسه عن رؤية أصحاب الظاهر، الذين يحملون الألفاظ والقضايا القرآنية بأسرها على العُرْف العام.

إن من مباني أصحاب النزعة الظاهرية في التفسير أن القرآن قد تحدَّث بذات المفاهيم المعهودة بين عامة الناس، وبذلك فإنهم يذهبون إلى أن الناس في صدر الإسلام كانوا يفهمون معاني ومقاصد القرآن في جميع المجالات بشكلٍ جيّد. والنتيجة الأخرى التي توصلوا إليها من ذلك هي أن فهم الناس للقرآن في عصر النزول حجّة علينا أيضاً، ومن هنا لا يحقّ لأحد أن يعمل على تأويل آيات ومفاهيم القرآن على طبق فرضياته الفلسفية والكلامية أو العقلية.

وقد استند الظاهريون في ذلك إلى أمرين: **الأوّل**: إن العُرْف الخاص يتعلق بجماعةٍ خاصة، في حين أن القرآن قد نزل لهداية عامة الناس؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**هُدًى لِلنَّاسِ**﴾ (البقرة: ١٨٥)؛ **الثاني**: إن القرآن الكريم يصرِّح بأنه نزل ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: ١٩٥)، ممّا يعني أن معانيه يجب أن تكون بحيث يفهمها عامة الناس.

ويبدو أن هذا الكلام ينطوي على بعض المغالطات.

ولكي يتّضح المطلب لا بُدَّ من تأمُّل جديد في مفهوم العُرْف الخاص، وكيفية تبلوره.

إن التبيين الدقيق للعُرْف الخاص سيثبت أن القرآن الكريم، بالإضافة إلى توظيف لغة العُرْف العام، له في الوقت نفسه عُرْفه الخاصّ. ولكي نفهم هذا العُرْف الخاص علينا أن نتعرَّف على هذه اللغة. كما سيتضح أن استدلال الظاهريين المتقدِّم ليس سوى مغالطة.

كيفية تبلور العُرْف الخاص في دائرة الألفاظ

إن المفردات في كلّ لغة تتعرّض للتحوّل والتطوّر على مرّ الزمن؛ حيث إن كل تغيّر أو تحوّل في حياة الإنسان ينعكس على اللغة ومفرداتها، بمعنى أن التحوّل الاجتماعي والسياسي والثقافي والعلمي وما إلى ذلك يلعب دوراً في تطوّر المعاني

والألفاظ في أيّ لغة.

فعلى سبيل المثال: عندما يتعرّض المجتمع لحرب طويلة فإن التحوّل والثقافة التي تفرضها الحرب ستعطي لبعض الكلمات بُعْداً جديداً، وهو بُعْدٌ يكوّن بمجموعه أدبيات الحرب. أو عندما تحدث ثورة في المجتمع فسوف تبرز إثر ذلك أدبيات الثورة. وهكذا لغة العلوم والفنون الخاصة تشملها هذه القاعدة أيضاً، بمعنى أن كل علم بالالتفات إلى حاجاته يستعير بعض المفردات من العُرْف العام، وبعد استعمالها في الموارد الجديدة تكتسب معاني جديدة. وإن مصطلحات النحو والصرف والبلاغة والفقه والأصول والعرفان والتصوُّف، والعلوم التجريبية، مثل: الفيزياء والكيمياء والطب وما إلى ذلك، هي من هذا القبيل.

والهامّ في البين أنه بعد تبلور المصطلحات في كلّ مجال فإن الدراسة والتحقيق في موضوعات ذلك المجال بالالتفات إلى المعاني والمفاهيم الجديدة للألفاظ الخاصة في ذلك المجال. ومن هنا لا يمكن لأحد أن يتوقَّع استيعاب نصٍّ علمي في مجال الرياضيات أو الفيزياء لمجرَّد كونها مكتوبةً بلغةٍ يتكلَّم بها عامّة الناس!

تبلور العُرْف الخاص في القرآن والنصوص الدينية

من خلال هذا التوضيح نقول: إن الدين بشكلٍ عامّ، والإسلام بشكلٍ خاصّ، قد أوجد واحدة من أعمق التحوّلات في دائرة حياة الإنسان، وتحدث عن مسائل جديدة ذات ماهيات مختلفة عما كان سائداً بين العُرْف العام، ابتداءً من الحالات الباطنية للإنسان، وصولاً إلى ما وراء الحسّ والمادة، من قبيل: الله والملائكة والجنّ وعالم الملكوت وعالم الآخرة وما إلى ذلك.

وحيث إن الله تعالى يختار أنبياءه من بين الناس، وإنه يرسله إلى هؤلاء الناس بلغتهم، من الطبيعي أن يستعير الكلمات والمفردات التي يتداولها الناس، ولكنه لا يستعملها في صرف المعاني السائدة بينهم، وإنما سيضفي عليها بعض التعديلات ـ كما يحصل في سائر العلوم والفنون والاختصاصات ـ؛ لتنسجم وتتناسب مع تطلُّعاته وأهدافه وغاياته.

وعليه فإن لغة القرآن ليست هي مجرّد لغة العُرْف العام، بل إن القرآن بعد أن يأخذ المفردات من لغة العُرْف العام يسكب عليها معاني جديدة؛ لتغدو من عُرْفه الخاص، كما يحصل الأمر ذاته بالنسبة إلى كلّ تحوّل علمي أو سياسي أو ثقافي أو اجتماعي.

يبقى علينا أن نشير هنا إلى أن البعض توهَّم أنه إذا قيل: إن للقرآن لغة العُرْف الخاصّ فإن هذا يعني أن القرآن قد تكلم باللغة السائدة في واحدٍ من العلوم أو الفنون أو النِّحَل الفكرية الخاصة، من قبيل: لغة العرفاء، أو لغة الفلاسفة، أو لغة المتكلّمين، أو لغة العلوم التجريبية، وما إلى ذلك!

في حين أن بطلان هذا الأمر أوضح من أن يكون بحاجةٍ إلى بيان. فكما أن الفلسفة لا تتحدَّث بلغة النحو، وعلم النحو لا يتكلَّم بلغة العلوم الرياضية، كذلك القرآن لا يتكلَّم بلغة أيٍّ من هذه العلوم والفنون والمدارس الفكرية.

إن وجود عُرْف خاصّ للقرآن يعني أن للقرآن مصطلحاته الخاصة.

توضيح ذلك: إن الشخص كما لا يستطيع فهم النصوص الطبية إلاّ بعد أن يتعلَّم المصطلحات المستعملة في علم الطبّ، كذلك الأمر بالنسبة لمَنْ يريد فهم القرآن، حيث لا بُدَّ له من التعرُّف على ثقافة الدين ومصطلحاته، ولا سيَّما الدين الإسلامي. وإن الذي يريد تفسير القرآن من خلال مجرّد اعتماده على لغة العُرْف العام كمَنْ يريد ترجمة وتفسير نصّ طبّي من خلال الاعتماد على الثقافة العامّة. وبذلك سيكون مثل السائر على غير هدىً.

وقد رأى العلاّمة الطباطبائي في عدم الاهتمام بالثقافة الخاصّة للقرآن الكريم في ما يتعلَّق بالتفسير تخبُّطاً في مستنقع التفسير بالرأي، ويقول: «[على] المفسِّر في تفسير القرآن [أن لا يكتفي] بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس؛ فإن قطعةً من الكلام من أيّ متكلّم إذا ورد علينا لم نلبث دون أن نعمل فيه القواعد المعمولة في كشف المراد الكلامي، ونحكم بذلك أنه أراد كذا، كما نجري عليه في الأقارير والشهادات وغيرهما، كلّ ذلك لكون بياننا مبنيّاً على ما نعلمه من اللغة، ونعهده من مصاديق الكلمات حقيقة ومجازاً.

والبيان القرآني غير جارٍ هذا المجرى على ما تقدّم بيانه في الأبحاث السابقة، بل هو كلامٌ موصول بعضه ببعض، في عين أنه مفصول ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، كما قاله عليٌّ﵇ ، فلا يكفي ما يتحصَّل من آيةٍ واحدة بإعمال القواعد المقرّرة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها، ويجتهد في التدبُّر فيها، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢). وقد مرَّ بيانه في الكلام على الإيجاز وغيره.

فالتفسير بالرأي المنهيّ عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف، دون المكشوف. وبعبارةٍ أخرى: إنما نهى﵇ عن تفهُّم كلامه على نحو ما يتفهّم به كلام غيره، وإنْ كان هذا النحو من التفهُّم ربما صادف الواقع»[٢٥].

وقال سماحته في موضعٍ آخر: «وبالجملة فالمتحصّل من الروايات والآيات التي تؤيّدها[٢٦]... أن النهي في الروايات إنما هو متوجّه إلى الطريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين. وليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ، وسرد الجمل، وإعمال الصناعات اللفظية؛ فإنما هو كلام عربي رُوعي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربي...، وإنما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام... وإذا تأمّلت ما وصفه الله تعالى في كتابه، من أسماء ذاته وصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله والقيامة وما يتعلق بها، وحكم أحكامه وملاكاتها، وتأمّلت ما نرومه في تفسيرها من إعمال القرائن العقلية، وجدت أن ذلك كلّه من قبيل: التفسير بالرأي من غير علمٍ، وتحريف لكلمه عن مواضعها... إن البيانات القرآنية... قد فرّقت في الآيات المتفرقة، وبيّنت ببيانات مختلفة؛ ليتبين ببعض الآيات ما يمكن أن يختفي معناه في بعضٍ، ولذلك كان بعضها شاهداً على البعض، والآية مفسِّرة للآية»[٢٧].

كما أن بعض الروايات يؤيِّد هذا المعنى أيضاً. فقد رُوي عن الإمام عليّ﵇ أنه قال: «إياك أن تفسر القرآن برأيك حتّى تفقهه عن العلماء؛ فإنه ربَّ تنزيلٍ يشبه بكلام البشر، وهو كلام الله، وتأويله لا يشبه كلام البشر»[٢٨].

كما رُوي عنهﷺ أنه قال: «وأما قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ (الفجر: ٢٢)....، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ (الأنعام: ١٥٨)، فذلك كلّه حقٌّ، وليست جيئته ـ جلَّ ذكره ـ كجيئة خلقه، فإنه ربّ كلّ شيء، ومن كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ما يكون تأويله على غير تنزيله، ولا يشبه تأويله كلام البشر، ولا فعل البشر»[٢٩].

أسئلة حول امتلاك القرآن لعُرْفٍ خاص

يتَّضح ممّا تقدَّم أن جميع آيات القرآن لم تكن قابلةً لفهم الناس وأهل اللغة ـ وحتى المسلمين في عصر نزول القرآن ـ دون إيضاح مصطلحاته، فكيف ينسجم هذا الأمر مع اتّصاف القرآن الكريم بكونه «مبيناً»؟

في الجواب عن هذا السؤال يجب القول: تقوم فرضية أصحاب النزعة الظاهرية عادةً على أن القرآن؛ حيث نزل لهداية جميع الناس، يجب أن تكون جميع مفاهيمه على مستوىً واحد، وأن يكون ذلك المستوى هو مستوى فهم العُرْف العام. فهؤلاء يتوهَّمون أنه لو كان الأمر على خلاف ذلك فسوف يلزم منه أن لا يكون القرآن كتاب هداية لجميع الناس.

في حين أن هذا الافتراض ليس صحيحاً؛ فجميع الناس يولدون لا يعلمون شيئاً، ثم يحصل كلّ واحد منهم بالتدريج على مستوى من المعرفة، ويأخذ كل واحد منهم مقداراً من العلم، بحسب احتكاكه بأهل اللغة، وبذلك يمكنهم توظيف المفاهيم الشائعة في العُرْف العام، وكذلك الشائعة في العُرْف الخاص أحياناً. وليس هناك أمّة من الناس يتساوى جميع أفرادها في المعرفة، بل هناك على الدوام تفاوتٌ في المستويات المعرفية، حيث يتمتّع كل واحد بمستواه المعرفي الخاص الذي يميِّزه من غيره. بَيْدَ أن الكلمة التي نريد قولها هنا هي أن بإمكان كلّ شخص أن يستوعب مفاهيم القرآن إذا أراد ذلك. والمسألة هنا أن البعض قد توهَّم أن المراد من العُرْف الخاص اختصاص اللغة بفئةٍ وصنف خاصّ، في حين أن مفردة «الخاصّ» هنا لا تحدِّد دائرة المتكلِّمين باللغة، وإنما تعني أن بعض المفردات والمصطلحات يُراد منها معنى خاصاً. وعلى هذا

الأساس فإن المتديِّنين والمؤمنين بالقرآن يدركون أن القرآن في الكثير من مفرداته قد أراد معاني خاصّة، تشكِّل في مجموعها «ثقافة القرآن».

وأما حقيقة أن القرآن قد نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥؛ النحل: ١٠٣) فلا ربط لها بكون لغة القرآن من العُرْف العام أو العُرْف الخاص، وإنما هو إشارة إلى بُعْدٍ آخر من أبعاد اللغة؛ فإن «اللسان العربي المبين» في مقابل «اللسان العربي غير المبين». فلو كان القرآن قد استعمل لغةً أو لهجة لا تستعملها إلاّ قبيلة خاصة لما كان بإمكان الجميع أن يفهمه، لأنه لن يكون فصيحاً. فحتّى اليوم نشهد ظاهرة قائمة في جميع اللغات ـ ولا سيَّما اللغات العالمية الحيّة، من قبيل: اللغة الإنجليزية والعربية ـ، حيث تكون هنالك لغةٌ ولهجة فصيحة تستعمل عادةً في وسائل الإعلام والخطابات التحريرية، وإلى جانبها لغاتٌ ولهجات غير فصيحة يتكلَّم بها الأفراد العاديون في الكثير من المدن والقرى، وتكون في الغالب غير مفهومة لسكان المدن والقرى الأخرى، ولا يمكن للجميع أن يتعلَّمها أو يتكلَّم بها. وفي العادة تتبلور اللغة الفصحى في مناطق الالتقاء؛ حيث يتعامل الناس من ذوي اللهجات المختلفة فيما بينهم، ويتواضعون على استعمال لغةٍ يفهمها الجميع، حيث يتمّ نبذ المفردات الوحشية والغريبة، وتخرج تدريجياً من دائرة الاستعمال، ولا تبقى إلاّ المفردات المألوفة والسهلة.

وفي عصر نزول القرآن كانت مكّة تتمتَّع بمثل هذه الشرائط المثالية لتبلور اللغة الفصحى التي يفهمها الجميع، فقد كانت هذه المدينة مركزاً تجارياً ودينياً وثقافياً وأدبياً، يقصده التجار لتسويق بضائعهم في أسواقها، وفي أشهر هذه الأسواق [وهو سوق عكاظ] كان الشعراء يُلْقُون قصائدهم. وقد اختار القرآن الكريم اللغة ـ التي تمَّتْ غربلتها وتنقيتها في هذا الملتقى الحضاري بين القبائل والأمم ـ لتكون هي الحاضنة والوسيلة لبيان مقاصده وأهدافه. وعليه فإن الاستفادة من هذه اللغة العربية الفصحى لا تتنافى مع حاجة فهم الكثير من مفاهيم القرآن إلى التدبُّر والتفسير.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي ـ في ما يتعلق بالمفاهيم المعرفية في الأحاديث ـ إلى الاعتقاد بأن الكثير منها يفوق مستوى الفهم العادي والعُرْفي. وقد كتب في تهميشه على كلام العلامة المجلسي في باب العقل ومعانيه: «الذي يذكره من معاني

العقل، بدعوى كونها مصطلحات معاني العقل، لا ينطبق لا على ما اصطلح عليه أهل البحث، ولا ما يراه عامّة الناس من غيرهم، على ما لا يخفى على الخبير الوارد في هذه الأبحاث. والذي أوقعه في ما وقع فيه أمران: **أحدهما**: سوء الظن بالباحثين في المعارف العقلية من طريق العقل والبرهان؛ **وثانيهما**: الطريق الذي سلكه في فهم معاني الأخبار، حيث أخذ الجميع في مرتبةٍ واحدة من البيان، وهي التي ينالها عامّة الأفهام، وهي المنزلة التي نزل فيها معظم الأخبار المجيبة لأسئلة أكثر السائلين عنهم عليهم السلام، مع أن في الأخبار غرراً تشير إلى حقائق لا تنالها إلاّ الأفهام العالية والعقول الخالصة، فأوجب ذلك اختلاط المعارف الفائضة عنهم عليهم السلام، وفساد البيانات العالية بنزولها منزلة ليست هي منزلتها، وفساد البيانات الساذجة أيضاً؛ لفقدها تميُّزها وتعيُّنها. فما كل سائل من الرواة في مستوى واحد من الفهم، وما كلّ حقيقة في مستوى واحد من الدقّة واللطافة. والكتاب والسنّة مشحونان بأن معارف الدين ذوات مراتب مختلفة، وأن لكلّ مرتبة أهلاً، وأن في إلغاء المراتب هلاك المعارف الحقيقية»[٣٠].

لغة القرآن والمحسِّنات الأدبية

هناك اختلافٌ في الآراء بشأن توظيف المحسِّنات الأدبية والبلاغية ـ ولا سيَّما أنواع المجاز منها ـ في القرآن الكريم؛ حيث أنكرت جماعة وجود المجاز في القرآن بالمرّة، وقالت بأن ذلك مخالف لشأن القرآن في الهداية[٣١]؛ وفي المقابل ذهب آخرون إلى القول بأن سرّ الإعجاز القرآني يكمن في توظيف المجاز وغيره من المحسِّنات البلاغية والأدبية[٣٢].

ومن جهةٍ أخرى نظر جماعةٌ إلى هذه المسألة من زاويةٍ لغوية، واعتبر توظيف القرآن للمحسِّنات الأدبية دليلاً على أن لغة القرآن تعبِّر عن ظواهر غير واقعية، بل هي لغة شعرية وخيالية تهدف إلى تحفيز المخاطب ودفعه إلى القيام بأعمال الخير والصلاح واكتساب الصفات الأخلاقية. ترى هذه الجماعة أن لغة القرآن لغة أدبية ووظيفية[٣٣].

وعلينا هنا أن نرى ما هو رأي الشيخ معرفت في ما يتعلَّق بهذا النوع من الآراء بشأن توظيف المحسِّنات الأدبية في القرآن الكريم؟

وقد تحدّث سماحته عن أصل استعمال القرآن لأنواع الفنون البلاغية قائلاً: «قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة، وأجاد في فنونها، وكان لا بُدَّ منه وهو آخذٌ في توسّع الآفاق، في حين تضايقت الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن، لو قيِّدت بمعانيها الموضوعة لها محدودة النطاق. جاء القرآن بمعانٍ جديدة على العرب لم تكن تعهدها، وما وضعت ألفاظها إلاّ لمعانٍ قريبة، حَسْب حاجاتها في الحياة البسيطة البدائية قصيرة المدى. أما التعرّض لشؤون الحياة العليا المترامية الأبعاد فكان غريباً على العرب الأوائل المتوغّلة في الجاهلية الأولى. ومن ثمّ لجأ القرآن في إفادة معانيه، والإشادة بمبانيه، إلى أحضان الاستعارة والكناية والمجاز ذوات النطاق الواسع حَسْب إبداع المتكلّم في تصرُّفه بها، والقدرة على الإحاطة في تصريف المباني، والإفادة بما يرومه من المعاني. وقد أبدع القرآن في الاستفادة بها وتصريفها حيثما شاء من المقاصد والأهداف، ولم يعهد له نظيرٌ في مثل هذه القدرة ومثل هذه الإحاطة على هذا التصرّف واسع الأكناف، الأمر الذي أبهر وأعجب وأتى بالإعجاز»(٣٤).

إن الشيخ معرفت في هذه العبارة يقول من جهةٍ: «ومن ثمّ لجأ القرآن في إفادة معانيه والإشادة بمبانيه إلى أحضان الاستعارة والكناية والمجاز»؛ ومن ناحيةٍ أخرى أجاب عن المنكرين لاستعمال القرآن للمجاز ـ إذ يقولون: «ما هي الضرورة التي تدعو القرآن إلى استعمال المجاز؟» ـ قائلاً: «وأما القول بأن اللجوء إلى المجاز يأتي بداعي الاضطرار فهو كلامٌ لا يستند إلى أساس؛ لأن الأدباء والبلغاء وأصحاب المواهب يتَّجهون إلى توظيف الاستعارة والمجاز وغيرهما من المحسِّنات البلاغية والبديعية ليضفوا على كلامهم جمالاً ورونقاً وطراوة ويخرجوه من الجمود، وعلى حدّ تعبير الجرجاني والسكاكي أن تخرج من مشابهة أصوات البهائم والحشرات إلى ارتقاء أعلى القِيَم الكلامية. ولم يتّضح السبب الذي دعا السادة إلى القول بأن القرآن إنما يلجأ إلى توظيف المحسِّنات اللفظية بداعي الاضطرار»(٣٥).

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نجمع بين هذين المقطعين من كلام الشيخ معرفت، والقول: إن القرآن قد اضطرّ أحياناً إلى استعمال المجاز اضطراراً، كما استعمله في الكثير من الأحيان لمجرَّد تحسين الكلام وتزويقه. وبعبارةٍ أخرى: إن

الشيخ معرفت يخالف القول بأن القرآن كان يلجأ إلى استعمال المحسِّنات الأدبية بداعي الاضطرار فقط.

اللغة الأدبية من الخيال إلى الحقيقة

تقدّم أن ذكرنا أن من المسائل الرئيسة في توظيف المحسِّنات الأدبية في القرآن ما يُقال من أن اللغة الأدبية تستعمل في الأمور الخيالية والعاطفية، والهدف منها في الغالب هو استثارة المشاعر والعواطف، وقلَّما تنطوي على بيان الواقع.

وقد بحث الشيخ معرفت هذه المسألة في كتابه «شبهات وردود حول القرآن الكريم» أيضاً، وقال في هذا الشأن: «ما يأتي به القرآن من عبر وضرب الأمثال فإنها جميعاً حكاية عن أمرٍ واقع، إما حقيقة ثابتة في الأعيان، أو تصوير لحالة راسخة في القلوب. وهكذا في ما أخبر عن عالم وراء عالم الشهود، ليست تصوُّرات وَهْمية، وإنما هي حقائق راهنة في أصقاعها المتناسبة. فعِبَر التاريخ يتمثّل بها القرآن، لها واقعية يأخذها القرآن عبرةً، وإلاّ فلا عِبْرة بالأوهام. وكذلك الصور التخييلية لحالات وهواجس نفسية يضرب بها الأمثال، لها واقعٌ مرّ، صوّرها القرآن وألبسها ثوب الحياة في أبدع تصوير. أما الحكاية عن مغيَّبات ما وراء الستار فهي حقائق ثابتة، مثَّلها القرآن في قالب الاستعارة والتشبيه، فيتنبَّه النابه لوجه الاستعارة والتشبيه، ولا مجال للإنكار بعد عدم الدليل على الامتناع. فهؤلاء ملائكة الرحمن لها أجنحة مثنى وثلاث ورباع، ذكرها القرآن تعبيراً عن مختلف مدارج القوى والطاقات التي تملكها ملائكة السماء، المدبِّرات أمراً حَسْب وظائفها في التدبير المخوَّل إليها. والتعبير عن القُدَر والقوى بالأجنحة شائعٌ، وليس المراد أجنحةً كأجنحة الطيور. وهكذا في سائر الموارد عمد القرآن إلى التشبيه والتمثيل حكايةً عن أمر واقع، وليس مجرّد تصوير وتخييل»[٣٦].

خطابية أو تحريرية الأسلوب البياني للقرآن

لقد تحدَّث الشيخ معرفت في كتابه «التفسير الأثري الجامع» حول ما إذا كان

أسلوب القرآن أسلوباً خطابياً أو تحريرياً؟

وقد عمد سماحته في البداية إلى بيان الفرق بين هذين الأسلوبين على النحو التالي: «أسلوب الكتابة يستدعي انسجاماً والتئاماً بين التعابير والجمل والتراكيب، واتّساقاً ظاهراً في نمط البيان؛ ليكون مركّزاً على صلب موضوع البحث، من غير خروج ولا التفات في صياغة الكلام، ولا يعتمد سوى القرائن الحافّة المتّصلة، ليدلّ عليها مساق الكلام. والعمدة اتجاه سياق التعبير نحو عامّة القارئين، الموجودين والغائبين ومَنْ يأتي على مرّ العصور؛ ليكون الغالب على صياغة الجمل والتراكيب الكلامية أن تكون على نحو القضايا الحقيقية الجارية مع الأبد، والشاملة لكل مَنْ تلبَّس بوصف الموضوع على العموم. أما أسلوب الخطابة فيختلف عن ذلك تماماً، حيث المراعى فيه هي حالة المخاطَبين المشافهين ممَّنْ شهد المحضر فحَسْب، ويجوز الاعتماد على قرائن منفصلة عن الكلام، تكون حاضرةً ومشهودة لدى المشافهين. كما ويكثر في أسلوب الخطابة الالتفات والتنقُّل والمداورة في لحن البيان، الأمر الذي لا ينبغي في كتابة العلوم والمعارف على أيّ حالٍ»[٣٧].

نموذجٌ من بيان القرآن المعتمد على قرينة المشافهة والخطاب

بعد أن رأى الشيخ معرفت أن أسلوب البيان في القرآن أسلوبٌ خطابي، ذكر مثالاً رأى فيه دليلاً على أن القرآن قد استفاد من قرائن المشافهة والخطاب، حيث قال: «ففي قوله تعالى، حكايةً عن العزيز: **﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾** (يوسف: ٢٩)، مداورةٌ في لحن الخطاب، تبدو عجيبةً، فهو في كلام واحد يوجِّه خطابه أوّلاً إلى يوسف، يستمليه ويسترعي جانبه، ثمّ إلى زليخا، يعاتبها ويوبِّخها؛ اعتماداً على قرينة المشافهة والخطاب»[٣٨].

نموذجٌ من الانتقال من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر

ومن خلال بيان مثال آخر من سورة «عَبَس» يعمد الشيخ معرفت إلى توضيح نموذج من الانتقال من موضوعٍ إلى آخر، بالاستناد إلى القرائن المقامية. جاء في مستهلّ

سورة «عَبَس» قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ◆ أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى ◆ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ◆ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ◆ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى ◆ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ◆ وَمَا عَلَيْكَ أَنْ لاَ يَزَّكَّى ◆ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ◆ وَهُوَ يَخْشَى ◆ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ (عبس: ١ ـ ١٠).

وقال سماحته في بيان هذا القسم من سورة «عَبَس»: «ففي هذه الآيات ملامةٌ وعتابٌ، ملامةٌ لِمَنْ عبس بوجهه، ولوى بجانبه، عندما جاءه ضريرٌ فقير، وعتابٌ لِمَنْ تلهّى أي تغافل عن التوجُّه إلى مؤمن مستهدٍ هو جديرٌ بالاهتمام. إذن لِمَنْ تلك الملامة، ولِمَنْ هذا العتاب؟ لا دلالة في ظاهر التعبير على شيءٍ من ذلك، وإنما هو شيء كان يعرفه شهود القضية، لا غير. غير أن لحن الآية يدلّنا على أنهما شخصان، وأن الملوم غير المعاتَب؛ ذلك أن الملامة وقعَتْ على أمر كان صدر عن اختيارٍ وعن قصد غير جميل؛ ذلك أن العبوس والتولّي كلاهما عمل اختياري صادر عن سوء طويّة، الأمر الذي تأباه ساحة قدسية الرسول الكريم‎ﷺ. أما التلهّي فهو التغافل، أي عدم توجّه النفس؛ بسبب انشغالها بأمرٍ أهمّ، الأمر الذي يجوز صدوره من نبيٍّ كريم، جادٍّ في تبليغ الرسالة»[٣٩].

وبعد بيان توضيحٍ بشأن هذه المسألة قال سماحته: «كما ويكثر في أسلوب الخطابة الالتفات والتنقُّل والمداورة في لحن البيان، الأمر الذي لا ينبغي في كتابة العلوم والمعارف على أيّ حالٍ»[٤٠].

يرى الشيخ معرفت أن الانتقال المفاجئ من أمرٍ إلى أمر آخر في أثناء الكلام، دون أن تكون هناك مناسبة، أو تكون هناك مناسبة بعيدة جداً، هو من خصائص الأسلوب الخطابي، يُحْجِم عنه الأسلوب التحريري والكتابي.

وأما في القرآن الكريم فهناك الكثير من هذه الانتقالات. ومن ذلك سورة القيامة، حيث نشاهد فيها الكثير من ظاهرة الانتقال بوضوحٍ. وقال سماحته بشأن هذه السورة: «ففي سورة القيامة يبتدئ الكلام عن الساعة ويوم الحساب، وينتهي إلى قوله تعالى: ﴿بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ◆ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ (القيامة: ١ ـ ١٥). وينتقل فجأةً إلى الكلام عن نزول القرآن، حيث كان النبي يتعجَّل في قراءته على كتّاب الوحي، فمُنع من ذلك: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ◆ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ

◆ **فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ◆ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩). وبعد ذلك ينتقل الكلام إلى لذائذ الحياة في الدنيا والآخرة، وعن شدائد ذلك اليوم العصيب (القيامة: ٢٠ ـ ٣٠). وإذا هو ـ في نهاية السورة ـ يتكلَّم عن كافر عنود (أبي جهل)، الذي طالما قام في وجه الدعوة وكافحها أشدّ كفاح: ﴿**فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّى ◆ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ◆ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى**﴾ (القيامة: ٣١ ـ ٤٠). فمثل هذا الكرّ والفرّ والمداورة في الكلام إنما يتناسب مع أسلوب الخطاب والمشافهة، ولا يلتئم مع أسلوب الكتابة وترقيم الكتاب، الأمر الذي تجده في القرآن الكريم بكثرةٍ وافرة»[٤١].

الإشارة إلى بعض العادات الجاهلية القبيحة بالاستناد إلى القرائن

يقول الشيخ معرفت: إن الناحيةَ الأخرى التي تعدّ من القرائن على خطابية الأسلوب القرآني حديثُ القرآن عن الوقائع والعادات الحَسَنة والقبيحة التي كانت سائدة بين الناس في عصر نزول القرآن. فقد تحدّث القرآن عن هذه الموارد بالاستناد إلى ما كان شائعاً بين الناس، دون أن يُبيِّنها أو يُبيِّن سوابقها وجذورها. في حين لا يمكن توظيف هذا الأسلوب في الطريقة التحريرية[٤٢].

وقد مثّل سماحته لذلك بموضوع النَّسِيء؛ إذ يقول الله تعالى في هذا الشأن: ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ (التوبة: ٣٧).

يقول الشيخ معرفت: لقد تحدّث القرآن عن موضوع النسيء، في حين أن الشخص غير المطلع على تاريخ الجزيرة العربية سيرى هذا الموضوع محاطاً بهالةٍ من الغموض[٤٣].

وهكذا يستمرّ الشيخ معرفت بذكر أمثلةٍ أخرى في هذا الشأن، ويستنتج منها أن لا طريق إلى فهم هذا النوع من الآيات إلاّ من خلال الرجوع إلى أسباب النزول.

القضايا الخارجية بدلاً من القضايا الحقيقية

يرى الشيخ معرفت أن من بين خصائص القرآن المعروفة الاعتماد على القرائن

الحالية الواضحة من أجل إصدار أحكام على شكل القضايا الخارجية، والتي صدرت ـ بالالتفات إلى القرائن المتوفِّرة ـ في حال الخطاب، لا أن تكون قضايا حقيقية؛ كي يتمّ على أساسها ترتيب الأحكام على الموضوعات في جميع الأزمنة. إن لهذه الظاهرة في القرآن الكبير دوراً كبيراً. وقد يذهب التصوُّر ببعضٍ إلى اعتبارها من القضايا الحقيقية، في حين أن الأمر ليس كذلك.

فمثلاً: يقول الله تعالى: **﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾** (المائدة: ٨٢).

ليس المراد في هذه الآية مطلق اليهود ـ الأعمّ من المعاصرين للنبيّ وغير المعاصرين له ـ، ولا مطلق النصارى، بل المراد جماعةٌ خاصّة من اليهود الذين كانوا معاصرين للنبيّ الأكرمﷺ، والمراد من المشركين خصوص مشركي قريش، والمراد من النصارى هم نصارى نجران في تلك الفترة ـ أو وفد النجاشي على قولٍ آخر ـ؛ لأن هذه الآية تمثِّل تقرير حال أمّةٍ في عصر خاصّ. وإن بعضهم قد اعتنق الإسلام، ومنهم مَنْ بقي مصرّاً على العناد، ومن هنا نجد الآية اللاحقة تقول: **﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ◆ وَمَا لَنَا لاَ نُؤْمِنُ بِاللّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ◆ فَأَثَابَهُمُ اللّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ◆ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾** (المائدة: ٨٣ ـ ٨٦).

إن المراد في هذه الآيات من عبارة **﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾** اليهود والمشركين، والمراد من آيات، نظير: الآية التي تقول: **﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا﴾** (الفتح: ١١)، هم المتخلّفون عن المشاركة في الحرب، وهم جماعةٌ من أصحاب رسول اللهﷺ والمعاصرين له.

وكذلك قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾** (آل عمران: ١٧٣).

والمراد من كلمة «الناس» الأُولى هم المنافقون الذين يثيرون الشائعات في المدينة المنوَّرة، والمراد من كلمة «الناس» الثانية هم مشركو قريش وقبيلة أبي سفيان بعد الانكسار في الحرب.

ومن هذا القبيل: قوله تعالى: ﴿**الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَنْ لاَ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٩٧)، فإن المراد من الأعراب هم الجفاة والمنافقون المعاصرون للنبيّ الأكرمﷺ، كما ورد التصريح بهذا بعد ذلك بثلاث آيات؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ (التوبة: ١٠١).

وقد وردت هذه التعابير في الآيات: ٩٠، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١ من سورة براءة، والمراد فيها هم أعراب المدينة ومَنْ حولها[٤٤].

المخاطَب الخاص في القرآن

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن تنزيل وظاهر بعض آيات القرآن الكريم لا يتصف بالشمول، وإنما يراد منه جماعةٌ بعينها من الأفراد الذين عاصروا نزول القرآن. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه القضايا ليست قضايا حقيقية، بل هي بلحاظ التنزيل قضايا شخصية.

فعلى سبيل المثال: عندما يخاطب القرآن كفّار قريش يقول بضرسٍ قاطع: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ◆ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ◆ وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ**﴾ (الكافرون: ١ ـ ٣).

ومن الواضح أن المراد من الكفار في هذه الآيات ليس جميع الكفّار بشكلٍ مطلق ـ في كلّ عصر ومصر ـ، بل المراد خصوص الكفار الذين وقفوا بوجه رسول اللهﷺ بكلّ إمكاناتهم، وأصرّوا على إنكارهم لرسالته، وبالغوا في محاربته. وعليه تكون هذه الآيات القرآنية من القضايا الشخصية، وهي خاصّة بالأشخاص الحاضرين أثناء الخطاب، دون غيرهم[٤٥].

لقد استند الشيخ معرفت في هذا الشأن إلى كلام العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، فقد ذكر العلاّمة في تفسير المراد من عبارة «الذين كفروا» و«الذين آمنوا» كلاماً يدعو إلى التأمُّل، وذلك إذ يقول: «هؤلاء قوم ثبتوا على الكفر، وتمكَّن الجحود من قلوبهم، ويدلّ عليه وصف حالهم بمساواة الإنذار وعدمه فيهم.

ولا يبعد أن يكون المراد من هؤلاء الذين كفروا هم الكفّار من صناديد قريش وكبراء مكّة، الذين عاندوا ولجّوا في أمر الدين، ولم يألوا جُهْداً في ذلك، ولم يؤمنوا حتّى أفناهم الله عن آخرهم في بدر و غيره.

ويؤيِّده أن هذا التعبير، وهو قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾، لا يمكن استطراده في حقّ جميع الكفار، وإلاّ انسدّ باب الهداية، والقرآن ينادي على خلافه.

وأيضاً هذا التعبير إنما وقع في سورة «يس»، وهي مكّية، وفي هذه السورة، وهي سورة البقرة، أوّل سورة نزلت في المدينة، نزلت ولم تقع غزوة بدر بعدُ.

فالأشبه أن يكون المرادُ من الذين كفروا هاهنا وفي سائر الموارد من كلامه تعالى كفّارَ مكّة في أول البعثة، إلاّ أن تقوم قرينة على خلافه، نظير: ما سيأتي أن المراد من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في ما أطلق في القرآن من غير قرينةٍ هم السابقون الأوّلون من المسلمين، خُصّوا بهذا الخطاب تشريفاً»(٤٦).

ونتيجة ذلك أن نظرية خطابية اللغة القرآنية تترتَّب عليها تبعات تقيُّد تفسير القرآن والاستفادة من تعاليمه ومضامينه.

أسئلةٌ حول خطابية الأسلوب القرآني

بغضّ النظر عن صحّة أو بطلان جميع ما تقدَّم بشأن خصائص اللغة الخطابية وما يترتَّب عليها، فإنّ هذه النظرية قد واجهت الكثير من الأسئلة والشبهات أحياناً.

وفي ما يلي نشير إلى بعضها. وعليه يجب أن نرى ما هو مدى النجاح الذي حقّقته

هذه النظرية في الإجابة عن هذه الإشكالات والتساؤلات.

إنّ أهمّ هذه التساؤلات بشأن هذه النظرية وتبعاتها هي:

١ـ إذا كان القرآن الكريم قد جاء لهداية عامة أفراد البشرية على مرّ التاريخ فلماذا تحدّث بأسلوب خطابي؟

٢ـ إذا كان الكثير من القضايا القرآنية قد نزلت في مواجهة الأشخاص والجماعات الخاصّة التي كانت موجودة أثناء نزول القرآن فكيف يمكن الادّعاء بأن القرآن كتاب هدايةٍ لجميع البشر؟

٣ـ هل الأسلوب الخطابي متَّبَعٌ في القرآن بجميع آياته؟ وبعبارةٍ أخرى: هل جميع الآيات القرآنية مشمولة بالخصائص والتّبعات المذكورة للغة الخطابية؟

إن الشيخ معرفت لم يتعرَّض ـ في تضاعيف كلامه حول اللغة والأسلوب البياني للقرآن ـ إلى السؤال الأول والجواب عنه بشكلٍ مباشر.

وفي ما يتعلق بالسؤال الثالث يبدو من ظاهر كلامه الإطلاق، ولكنّنا سنقول فيما بعد: إن الخصائص والنتائج المذكورة للغة الخطابية لا تصدق على جميع القرآن.

وأما في ما يتعلّق بالسؤال الثاني فيجب القول: إن هذا هو السؤال الوحيد الذي التفت إليه سماحته، وتصدّى للإجابة عنه، حيث قال في كتابه «التفسير الأثري الجامع»: «هنا سؤال لا بُدَّ من التنبُّه له، وهو: إن القرآن إذا كانت أكثر قضاياه شخصية ـ هي قيد التاريخ ـ فما هي الفائدة التي تعود إلى كافّة الناس، والقرآن كتاب هداية عام؟!»[٤٧].

وقد أجاب الشيخ معرفت عن هذا السؤال باختصارٍ، قائلاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ظهراً حَسْب التنزيل، خاصّاً بمَنْ نزل في شأنهم بالذات قيد التاريخ، وبطناً حَسْب التأويل، هي مفاهيم عامّة سارية وجارية مع الأبد، مستنبطة من فحوى الآية، وخابئة تحت ظاهر التعبير. وهذه المفاهيم العامة الباطنة لظواهر القرآن هي التي ضمنت بقاء القرآن عبر الخلود. والاعتبارُ بها، لا بظاهر التنزيل»[٤٨].

ثم استطرد سماحته، مستدلاً ببعض الأحاديث الصريحة في اعتبار التأويل وباطن القرآن ـ التي هي من وجهة نظره ذات المعاني والمفاهيم العامّة المستنبطة من

الظاهر والتنزيل ـ باقية على اعتبارها وحجّيتها إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها.

وقد استند سماحته بشكلٍ خاصّ إلى الروايات التالية:

رُوي عن النبي الأكرمﷺ أنه قال: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»[٤٩].

ورُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال، في بيان الظاهر والباطن: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعدُ، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيءٌ وقع»[٥٠].

كما رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال، في بيان هذا الأمر: «ولو أن الآية إذا نزلت في قومٍ ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيءٌ، ولكن القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض. ولكلّ قومٍ آيةٌ يتلونها، هم منها من خيرٍ أو شرٍّ»[٥١].

وبالالتفات إلى هذه الروايات يرى الشيخ معرفت أن ظهر القرآن هو المستوى الظاهري له، والذي نحصل عليه طبقاً لموارد النزول والأسباب الموجبة له، وتكون له في الغالب صبغة اختصاصية. بَيْدَ أن بطن القرآن عبارةٌ عن الرسائل الكامنة في الآيات، والتي يمكن الحصول عليها من خلال التدبُّر والتعمُّق، لتتّضح الناحية الشمولية والخالدة منها[٥٢].

ومن هنا يمكن القول: إن الرسالة العامّة للقرآن ـ والتي تعبِّر عن خلوده ـ تكمن في الرسائل والخطابات في تضاعيف الآيات، وهي التي تبرز الرسالة العالمية للقرآن. ولو كان القرآن بظاهره المجرّد فقط لكان قد مات بموت الأوائل، في حين أن الأمر ليس كذلك، فإن القرآن الكريم حيٌّ وخالد إلى الأبد[٥٣].

وبطبيعة الحال ربما أمكن القول: إن بعض كلماته في كتاب «شبهات وردود حول القرآن الكريم» تنطوي على نوعٍ من الإجابة عن السؤال الأول. ودليله على ذلك أن القرآن قد اختار اللغة الخطابية، وعمل في الكثير من الموارد إلى توظيف القضايا الشخصية؛ كي يوفر المناخ للتفاهم مع المجتمع الذي نزل القرآن بلغته. وقد قال سماحته في هذا الشأن: «القرآن وإنْ كان واجه العرب في وقته، لكنه خاطب الناس عامّةً عبر الأجيال. فقد واجه العرب وخاطبهم بلسانهم، وعلى أساليب كلامهم

المعهودة لديهم؛ وذلك لغرض التفاهم معهم حينذاك: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤)، لكنّ هذا لا يعني الاختصاص، بعد أن كانت الرسالة عامّة، والخطابات شاملة»[٥٤].

ويمكن القول في بيان كلام الشيخ معرفت: حيث كانت الأكثرية الغالبة من سكّان شبه الجزيرة العربية من الأميين فقد لجأ القرآن إلى توظيف الأسلوب الخطابي؛ ليكون فهمه أيسر عليهم.

أما الحكمة الأخرى التي يمكن بيانها بشأن خطابية لغة القرآن، والتي لا تقتصر على زمن نزول القرآن، وإنما تشمل جميع العصور، فهي أنه من خلال الأسلوب الخطابي يمكن إحداث التواصل مع المخاطَب على نحوٍ أفضل. وبعبارةٍ أوضح: يمكن من خلال اللغة الخطابية إيجاد ارتباط حيوي مع المخاطب.

وربما كان السرّ في استقطاب القصص والروايات، وكذلك الأفلام، جمهوراً أكبر من سائر أنواع الكتابات الأخرى، بما في ذلك الأفلام الوثائقية والعلمية، يكمن في أنها تقيم مع القارئ والمخاطب ارتباطاً ملموساً. ففي الكثير من الأحيان يستغرق المشاهد للفيلم أو القارئ للقصة والروايات في الأحداث حتّى يتصوَّر نفسه واحداً من أبطالها، فتراه يبكي لبكاء إحدى الشخصيات، أو يضحك على مشهد ينطوي على مفارقة، أو يستولي عليه الحبور، أو تستولي عليه مسحة من الحزن.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الذين يستغرقون في القرآن، حيث تستولي عليهم ذات المشاعر. ومن هنا وصف الله تعالى القرآن الكريم بأنه «أحسن الحديث»، إذ يقول: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣).

إن القرآن الكريم، بالإضافة إلى دعوة الإنسان إلى مسرح التخاطب الحيّ، يعمل على توظيف الأسلوب الأدبي، بحيث يمنح الحياة والحركة والحيوية لكلّ شيء.

إن الاستفادة من المحسِّنات الأدبية واستنطاق اللغة الأدبية في القرآن يأتي في إطار خلق الصور الفنّية الحيّة من الظواهر التي يتحدَّث عنها، ويدعو المخاطب إلى

مشاهدة تلك الصور والمشاهد الحية، حتّى أنك قلما تجد صورة جامدة في القرآن الكريم.

وعلى حدّ تعبير سيد قطب فإن قارئ القرآن، حتّى بعد مدّةٍ من رؤية هذه المشاهد، يشعر وكأنه لا يزال يسير في وسط الأحداث. وفي هذه الأثناء يغفل السامع أو قارئ القرآن عن أن هذا مجرّد كلام يسمعه أو يتلوه، أو مجرّد مَثَل يُقال، وإنما يرى نفسه في مسرح تتحرّك فيه الأحداث، وتنتقل به من مشهدٍ إلى آخر. هذا هو ما يقوم به القرآن، وهذه هي الكلمات التي تتحرَّك اللغة عبرها، وتغدو المشاعر الكامنة متحفّزة، حيث تكون هنا ذات الحياة، وليس الحكاية أو التعبير عنها[٥٥].

وأما في ما يتعلق بالسؤال الثالث الذي تقدَّم ذكره آنفاً، والذي يقول: هل يمكن تسرية جميع الخصائص والتبعات المذكورة للغة الخطابية على جميع آيات القرآن الكريم أم لا؟ يجب القول: لا يمكن تسرية هذه الأمور على جميع القرآن؛ فلا الآيات بأجمعها منوطة بالقرائن الحالية، ولا جميع القضايا القرآنية قضايا خارجية. هناك مجرّد ١٥٪ من آيات القرآن تشتمل على أسباب نزول خاصة، حيث يحتاج المفسِّر في فهمها إلى التعرّف على الشرائط التاريخية للنزول.

من هنا يمكن القول: إن التعاليم القرآنية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: المجموعة التي تخاطب عامّة الناس؛ والمجموعة التي تخاطب أشخاصاً بعينهم.

وفي القسم الأوّل تكون لغة القرآن مستندة إلى قرائن حالية، يكون فيها المخاطَبون في عصر النزول ـ من الذين كانوا حاضرين عند النبي ـ هم المعنيّون أصالة، وإن بعضهم كان هو المعنيّ بها على نحو الخصوص.

وأما النوع الثاني من التعاليم القرآنية فيكون فيه جميع الناس هم المخاطَبون بالقرآن.

وبطبيعة الحال فإن القضايا من النوع الأوّل تشتمل بدورها على خطاباتٍ لعامّة الناس أيضاً، كما تشتمل رواية القصص التاريخية للأمم السابقة على خطابات ورسائل، وإنّما قام القرآن بحكاية تلك القصص لانطوائها على تلك الخطابات والرسائل.

هذا وربما لا يكون إطلاق المصطلح الخطابي والتحريري ـ بالالتفات إلى معانيهما الخاصّة والتطبيقية في علم اللغة ـ مناسباً لتعيين وتسمية لغة القرآن، بل يجب أوّلاً استخراج الخصائص اللغوية والمعنوية للقرآن، ثم الحكم على اشتمال القرآن على أيٍّ من خصائص اللغة الخطابية، وأيٍّ من خصائص اللغة التحريرية.

إن القرآن الكريم نصٌّ خاصّ ومميَّز، وربما استحال تعريفه في إطارٍ لغويّ خاصّ.

الاستنتاج

بالالتفات إلى ما تقدَّم يمكن لنا أن نستنتج ما يلي:

١ـ لقد تعرَّض الشيخ معرفت في مؤلَّفاته إلى عددٍ من المسائل المرتبطة بلغة القرآن الكريم، حيث تعرَّض إلى بعضها باختصارٍ، وتناول البعض الآخر بتفصيلٍ أكبر.

٢ـ لقد تعرّض سماحته في كتبه إلى ثلاثة محاور رئيسة من أبحاث لغة القرآن، وهي:

أـ عُرْفية لغة القرآن.

ب ـ خطابية لغة القرآن.

ج ـ أدبية لغة القرآن.

٣ـ لقد استعمل القرآن الكريم اللغة المتعارفة بين العرب في عصر النزول وسيلة للتفاهم، ولكنه في الوقت نفسه مزجها بالمعاني العميقة، من خلال توظيف المحسِّنات الأدبية، بحيث لا يمكن إدراكها وفهمها إلاّ للمتعمِّقين.

وعلى الرغم من توظيف القرآن للعُرْف العام، إلاّ أنه لم يستوعب ثقافة عصره، وصار إلى مجاراة الثقافة العربية في استعمال الألفاظ السائدة فيها.

كما أن للقرآن الكريم ـ في الكثير من الموارد ـ لغته الخاصّة في دائرة الألفاظ.

٤ـ إذا كانت اللغة تنقسم إلى أسلوبين: الأسلوب الخطابي؛ والأسلوب التحريري، فإنّ أسلوب القرآن هو الأسلوب الخطابي. وإن الاستناد إلى القرائن المقامية

الخاصة بالمخاطبين، وتوفُّر القضايا الخارجية، هي من خصائص وتداعيات اللغة الخطابية للقرآن الكريم.

٥ـ لقد استفاد القرآن الكريم من المحسِّنات اللفظية كثيراً. بَيْدَ أن استعمال القرآن للمحسِّنات الأدبية لا يعني أن تكون قضايا القرآن قضايا خيالية وغير واقعية، بل إن هذه القضايا هي قضايا حقيقية، رغم صبّها في الإطار الأدبي.

الهوامش

(١) المجالات المتداخلة (interdisciplnarity): مجال دراسي يعبر الحدود التقليدية بين التخصُّصات الأكاديمية أو المذاهب والمدارس. وقد حدث ذلك بسبب ظهور احتياجات أو مهن جديدة. وقد ظهر هذا المصطلح في الأصل كتطبيق لتعدُّد التخصُّصات داخل المجالات التربوية والتعليمية والتدريبية؛ لوصف الدراسات التي تستخدم أساليب ورؤى هذه التخصصات الناشئة أو عدّة من الدراسة التقليدية.

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٦٣ ـ ٦٩.

(٤) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٩٧ ـ ١١٢.

(٥) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٣٣٣ ـ ٥١٦.

(٦) انظر: المجلة الفصلية بيّنات، الأعداد ١، ٣، ٤.

(٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٥.

(٨) المصدر السابق: ١٦.

(٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(١٠) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٢٣.

(١١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٨٣.

(١٢) المصدر السابق ٧٦: ٢٣٦. انظر: السيد محمد علي إيازي، مقاله زبان قرآن: ٣ (النسخة الإلكترونية).

(١٣) المصدر السابق: ٤.

(١٤) علي رضا ذكاوتي قراكزلو، زبان قرآن، مجلة بيّنات، العدد ٥: ٧٧.

(١٥) بهاء الدين خرمشاهي، بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، مجلة بينات، العدد ٥: ٩٥.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٩١.

(١٧) انظر: محمد هادي معرفت، نقد شبهات پيرامون قرآن كريم: ١٨٦ ـ ٢٠٠.

(١٨) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٢ ـ ١١٣.
(١٩) المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٨٢.
(٢٠) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥٧.
(٢١) انظر: المصدر السابق ١: ٥٧.
(٢٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية (١٤ مجلداً) ٤: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.
(٢٣) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٨٩.
(٢٤) محمد هادي معرفت، شناخت زبان قرآن، مجلة بيِّنات، العدد ١: ٥٤.
(٢٥) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٨ ـ ٨٠ (تفسير الآيات من ٧ إلى ٩ من سورة آل عمران).
(٢٦) انظر: النساء: ٨٣؛ الحجر: ٩١؛ النساء: ٤٦؛ الإسراء: ٣٦.
(٢٧) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٠ ـ ٨٢.
(٢٨) المجلسي، بحار الأنوار ٩٠: ١٢٦ ـ ١٢٧؛ وانظر أيضاً: بحار الأنوار ٨٩: ١٠٧.
(٢٩) المصدر السابق ٩٠: ١١٤.
(٣٠) المصدر السابق ١: ١٠٠ (الهامش).
(٣١) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٧٢ (النوع الثاني والأربعون)؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٧٧ (النوع الثاني والخمسون)؛ حسن مصطفوي، روش علمي در ترجمه وتفسير قرآن مجيد: ٧٣ ـ ٧٦.
(٣٢) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٧٢ (النوع الثاني والأربعون)؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٧٧ (النوع الثاني والخمسين)؛ محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٢١ ـ ١٥٢.
(٣٣) انظر: محمد باقر سعيدي روشن، تحليل زبان وقرآن وروش شناسي فهم آن: ١٧٦.
(٣٤) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٩٧ ـ ٩٨.
(٣٥) محمد هادي معرفت، تفسير ومفسِّران ١: ١٢٠.
(٣٦) معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٤.
(٣٧) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٣ ـ ٦٤.
(٣٨) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٤. إن السؤال الذي يمكن طرحه بشأن هذا المثال هو: ما هي القرينة المنفصلة التي اعتمد عليها القرآن هنا، وكانت معروفة لدى المخاطبين؟ فإنّ هذه القصة تعود أحداثها إلى ما قبل نزول القرآن بآلاف السنين، فما هي القرينة التي يمكن الاعتماد عليها لدى المخاطبين؟ يجب القول إن القرآن قد استفاد في هذه الآيات من الأسلوب القصصي، بمعنى أنه نقل قصة من خلال توظيف البيان القصصي الخاصّ. الأمر الآخر أن الاستناد هنا لم يتمّ إلى مجرّد قرينة المشافهة والخطاب، بل إن الخطاب هنا قد ورد بلفظ التذكير تارةً، وبلفظ التأنيث تارةً أخرى، ممّا يثبت أن المقطع الأول كان خطاباً ليوسف، والمقطع الثاني كان خطاباً لزليخا.
(٣٩) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٤.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه.
(٤١) المصدر السابق ١: ٦٦.
(٤٢) انظر: المصدر نفسه.
(٤٣) انظر: المصدر نفسه ١: ٦٦.
(٤٤) انظر: معرفت، تفسير ومفسِّران ١: ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٤٥) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٨.
(٤٦) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٥٢.
(٤٧) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٩.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٧٨.
(٥٠) تفسير محمد بن مسعود العياشي ١: ١١.
(٥١) المصدر السابق: ١٠. ونصّ الرواية في بحار الأنوار على النحو التالي: «يجري من أوله إلى آخره ما قامت السماوات والأرض» (المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٢٨).
(٥٢) انظر: معرفت، نقد شبهات پيرامون قرآن كريم: ١٥٠.
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١١٣.
(٥٥) انظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن: ٥٦ ـ ٥٧.

منهج التفسير الموضوعي

عند الشيخ معرفت

د. محمود مرويان(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

مقدّمة

لقد كان تفسير القرآن الكريم توأم القرآن منذ ولادته، والغاية منه بيان المراد الإلهي من خلال نزول الآيات القرآنية. وإن المفسِّر الأول للقرآن الكريم هو الله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٩).

ومن بين البشر كان النبيّ الأكرم‏ﷺ هو أوّل مَنْ اطّلع على الفهم الحقيقي لتعاليم الوحي، وكما أمر بتبليغ هذه التعاليم إلى الناس، فقد أمر أيضاً ببيانها لهم، وفي ذلك قال الله جلَّ جلاله: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤).

وبعده تكفّل الأئمة المعصومون بالقيام بأعباء هذه المهمة والرسالة المقدّسة.

لقد كان علم التفسير في بدايته قد ظهر بين المسلمين على شكل روايات متفرّقة حول شأن النزول، أو معاني المفردات، وشيء قليل بشأن مفاد الآيات، لينتقل عبر الأفواه والصدور، حتّى وصل الدَّوْر إلى بعض المؤلّفين، ليؤلّفوا كتباً تحت عنوان «غريب القرآن» في شرح بعض الألفاظ المشكلة في القرآن الكريم، وقام بعضٌ بجمع الروايات التي تتحدّث عن شأن النزول.

(*) عضو اللجنة العلميّة في الجامعة الرضويّة للعلوم الإنسانيّة.

وقد استمرّ الوضع على هذه الحالة إلى نهاية القرن الهجري الثالث.

ومنذ القرن الهجري الرابع بدأت التفاسير تأخذ طريقها إلى التكامل.

وكان من أبرزها تفسير «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، حيث استوعب هذا التفسير جميع آيات القرآن الكريم.

إن هذه التفاسير كانت تتناول الآيات القرآنية آية آية على ترتيب سور المصحف الراهن، وتتعرَّض في الأثناء إلى مختلف المسائل الأدبية والمضمونية المتنوّعة ممّا تناولته الآية الكريمة. وهكذا ظهر التفسير الترتيبي.

إن المفسِّر ينساق في التفسير الترتيبي مع تسلسل الآيات والسور، ويعمل على تفسير مختلف أجزاء القرآن بالأدوات والطرق التي يراها ناجعةً في إظهار مضمون الآية، وكذلك من خلال الاستعانة بالروايات، والأخذ بنظر الاعتبار سائر الآيات الأخرى التي تشترك مع الآية مورد البحث من حيث المنطوق أو المفهوم.

إن الغاية في التفسير الترتيبي هي بيان المراد من الآية، من خلال الالتفات إلى سياق الآية وحدودها.

وإن فائدة هذا الأسلوب والمنهج تكمن في استيعابه لجميع سور القرآن بالتدريج جزءاً جزءاً، حتّى تتبيَّن في ظلّ الظهورات المترابطة بين الآيات القريبة من بعضها من حيث الألفاظ والمعاني، ممّا يُصبح ـ بمرور الزمن ـ بحاجةٍ إلى بيان وتوضيح.

معضلات التفسير الترتيبي

١ـ إن هذا المنهج التفسيري يخرج بعددٍ كبير من المفاهيم والمضامين القرآنية المتفرّقة وغير المترابطة ببعضها، دون أن نتمكّن من العثور على ربط بين الأجزاء المتفرّقة لهذه المجموعة الفكرية؛ للحصول في نهاية المطاف من هذه الجولة القرآنية المستوعبة على فكرةٍ منسجمة وقرآنية بالنسبة إلى كلّ مسألةٍ من مسائل حياتنا[1].

٢ـ إن الاقتصار على هذا المنهج التفسيري يؤدّي إلى ظهور الكثير من أنواع الاعتراض والجدَل المذهبي في فكر وعمل الأمة الإسلامية، ويكفي في ذلك أن يعمل المفسِّر [أيّاً كان مذهبه] إلى إثبات وجهة نظره من خلال الاستناد إلى آيةٍ من القرآن.

وعلى هذا الأساس فإن التفسير في مساره التاريخي وتوفُّر المقتضيات الجديدة قد وصل إلى مرحلة التفسير الموضوعي.

التفسير الموضوعي

إن التفسير الموضوعي يعني الجمع المنهجي للآيات ذات الصلة بموضوعٍ محدَّد، والعمل على تبيينها واستنطاقها؛ للخروج برأي القرآن الكريم بشأن ذلك الموضوع.

لقد عمد سماحة الأستاذ الشيخ معرفت في كتبه إلى إيلاء أسلوب التفسير الموضوعي أهمّية كبيرة، وعمل بشكلٍ مستقل وضمني على بيان بعض الأمور في هذا الشأن. وفي ما يلي نستعرض تلك الأمور على النحو التالي:

أ ـ التفسير الموضوعي أسلوبٌ عريق في الأساليب التفسيرية

يُعَدّ التفسير الموضوعي أسلوباً قديماً من الأساليب التفسيرية. وقد تمّ توظيفه من قبل المفكّرين وعلماء المسلمين؛ لبيان الموقف القرآني، إلى جانب التفسير الترتيبي، منذ القِدَم.

وقد ذهب الأستاذ معرفت إلى اعتبار الفقهاء هم الطليعة في ابتكار وإبداع التفسير الموضوعي، وذلك ـ بطبيعة الحال ـ من خلال بُعْده المتمثّل بآيات الأحكام، حيث عمد الفقهاء إلى استخراج الآيات ذات الصلة بكلّ بابٍ من أبواب الفقه من جميع سور القرآن؛ بغية التدقيق بشأنها واستنباط الحكم الشرعي المستفاد من مجموعها. وقال سماحته بأن هذا الأسلوب لم ينتهجه غير العلماء الشيعة الذين كتبوا في آيات الأحكام، أما فقهاء العامة فقد ساروا على نهج التفسير الترتيبي فقط[٢].

وكان أوّل كتاب تمّ تأليفه في آيات الأحكام، أو فقه القرآن، أو أحكام القرآن، هو الذي ألَّفه محمد بن السائب الكلبي(١٤٦هـ)، وهو من أصحاب الإمام الصادق[ؑ][٣]. وقد تمّ تدوين هذا الكتاب في مجلدين تناول فيهما الآيات المرتبطة بالطهارة بالطهارة والصلاة والزكاة والصوم وما إلى ذلك، ووضع كلاً منها على حدةٍ، وبحث بشأن كلّ واحدة منها باختصارٍ.

تلا ذلك أحكام القرآن، لمؤلّفه: محمد بن إدريس الشافعي(٢٠٤هـ)؛ وأحكام القرآن، لمؤلّفه: أبي بكر أحمد بن علي الجصّاص(٣٧٠هـ)؛ وفقه القرآن، لمؤلّفه: القطب الراوندي (من فقهاء الإمامية في القرن الهجري الخامس)؛ وأحكام القرآن، لمؤلّفه: القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله الحافظ المالكي، المعروف بابن عربي(٥٢٣هـ)؛ والجامع لأحكام القرآن، لمؤلّفه: أبي عبد الله القرطبي(٦٧١هـ)، وهو من فقهاء المالكية؛ وكنز العرفان في فقه القرآن، لمؤلّفه: جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري، المعروف بالفاضل المقداد(٨٢٦هـ).

هذا وقد ذكر السيد شهاب الدين المرعشي النجفي(١٤١١هـ) ٥٧ كتاباً في موضوع آيات الأحكام، وكان ٢٣ مؤلَّفاً منها من نصيب علماء المذاهب الأربعة، وخمسة منها من نصيب علماء الزيدية، و٢٩ منها من تأليف فقهاء الإمامية[٤].

ومن بين هذه الكتب يمتاز «كنز العرفان» بتوظيف أسلوب التفسير الموضوعي في بيان آيات الأحكام بشكلٍ كامل؛ إذ إن الذين سبقوه إنما تناولوا الموضوعات الفقهية الواردة في القرآن طبقاً لترتيب السور، أما الفاضل المقداد فقد عمد أوّلاً إلى جمع كافة الآيات المرتبطة بباب «الطهارة»، ثم «الصلاة»، وهكذا، على الترتيب المعهود في أبواب الفقه في مجال العبادات، ليصل بعد ذلك إلى أبواب «المعاملات»، ويصل في نهاية المطاف إلى باب «القضاء والشهادات»، ليتناول آياته بالبحث والتنقيب في مجموع القرآن الكريم، ويعمل ضمن كلّ باب من أبواب الفقه بذكر جميع الآيات الفقهية ذات الصلة بذلك الباب.

إن هذا الأسلوب الذي انتهجه الفاضل المقداد (في تبويب وتصنيف آيات الأحكام على أساس ترتيب الأبواب الفقهية) كان هو الأنفع والأنجع، وهو الذي سار على نهجه علماء الإمامية من بعده.

إن هذا الكلام القائل بأن الفقهاء هم أوّل مَنْ ابتكر أسلوب التفسير الموضوعي من خلال تأليفهم في آيات الأحكام لا ينسجم مع الكلام الذي أفاده العلاّمة الطهراني في كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»؛ إذ يذكر ـ في مقام فهرسة مصنَّفات الشيعة[٥] ـ موارد تعود إلى عصر الأئمّة من أهل البيت، إلى القرون الأولى

(في عهد سابق أو مقارن لظهور الكتب المؤلَّفة في موضوع آيات الأحكام)، قد تمّ اختيارها على أساس المنهج والأسلوب الموضوعي في الآيات، ويمكن لها أن تكون من بين المصاديق الأخرى للتفسير الموضوعي في مذهب التشيُّع.

ونذكر منها على سبيل المثال:

ـ ما نزل من القرآن في أعداد آل محمدﷺ. وقد عدَّه ابن شهرآشوب من الكتب مجهولة المؤلِّف.

ـ ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين، لمؤلِّفه: أبي موسى هارون بن عمر بن عبد العزيز (من أصحاب الإمام الرضا).

ـ ما نزل من القرآن في أمير المؤمنين، لمؤلِّفه: أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي(٢٨٣هـ).

ـ ما نزل من القرآن في أهل البيت، لمؤلِّفه: أبي حامد بن العباس بن علي بن مروان، وكان معاصراً للشيخ الكليني.

ـ ما نزل من القرآن في الخمسة، لمؤلِّفه: أبي أحمد عبد العزيز بن يحيى بن أحمد الجلودي(٣٣٢هـ).

ـ ما نزل من القرآن في صاحب الزمان، لمؤلِّفه: عبد الله أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الحسن بن عيّاش(٤٠١هـ).

ب ـ أولوية وأهمّية التفسير الموضوعي لدى المفسِّرين المعاصرين

رغم القول باعتبار أسلوب التفسير الموضوعي من الأساليب التفسيرية الضاربة في القِدَم، إلاّ أن القرن الهجري الرابع عشر شهد إقبالاً كبيراً من قبل المفسِّرين على هذا المنهج التفسيري؛ إذ إن اتساع رقعة الارتباط والتواصل بين الناس، وازدياد حجم الأسئلة الفكرية والشبهات العقائدية، قد أدّى بالمفكِّرين وعلماء الإسلام إلى استشعار الضرورة الماسّة للعمل على إعادة صياغة الأمور ثقافياً واجتماعياً على أساس التعاليم الدينية. وقد تبلور هذا الشعور في محورين:

الأوّل: التغيير في فهم الدين وتفسير المفاهيم الأخلاقية والعقائدية.

الثاني: التغيير في بنية طرح المفاهيم الدينية وعرضها على المجتمع.

إن الرؤية الجديدة للمفاهيم والتعاليم الدينية؛ من أجل الاستفادة الناجعة من حضور الدين في الساحة الاجتماعية من جهةٍ، كانت بحاجةٍ إلى تحرير الذهن من الانغلاق على نفسه، والتخلُّص من النظرة المجتزأة والسطحية في ما يتعلَّق بفهم الدين؛ كما أنها من جهةٍ أخرى تحتاج إلى الرؤية الشمولية، والنظرة الشاملة، والتعرُّف على الضرورات العصرية في فهم الأمور الدينية وأسئلة الجيل المعاصر. كلّ هذه الأمور تتبلور في إطار التفسير الموضوعي، وهكذا كان أن أثمرت فروع التفسير الموضوعي وتبرعمت أغصان ما كان ينشده علماء الدين من التكامل في القرن الهجري الرابع عشر.

قال الأستاذ الشيخ معرفت، بوصفه محقِّقاً معاصراً في الشأن القرآني: «إن هذا الأسلوب ـ ولا سيَّما في الوقت الراهن ـ يُعَدّ ضرورة؛ لأن العالم المعاصر يتوقع الحصول على الخطاب القرآني، وهو متعطِّشٌ للوصول إلى المسائل المطروحة في هذا الكتاب السماوي المقدَّس؛ للوصول إلى ما يحمله إلى البشرية والخلود من الشذرات واللآلئ الساطعة، وما هي الكوّة التي تفتح السعادة أمام الإنسان؟ من هنا يتعيَّن على المفسِّرين الأكفاء أن يُشَمِّروا عن سواعدهم، ويلبّوا هذه الحاجة الإنسانية المحقّة، وأن يبيِّنوا الخطابات والتعاليم القرآنية السامية للعالَم، بأسلوبٍ سلس، وبيانٍ قشيب»[٦].

ج ـ خصائص أسلوب التفسير الموضوعي

إن أسلوب الفهم والطرح الموضوعي لمسائل القرآن الكريم ليس مجرَّد تفنُّن في مسار التفسير، بل على الرغم من التعقيدات والتحدِّيات الماثلة في هذا المسار، والاعتراضات المثارة ضدّه، يتمتَّع بخصائص لا يمتاز بها إلاّ هذا الأسلوب التفسيري، على ما صرّح به الكثير من الباحثين المعاصرين في الشأن القرآني؛ إذ يرَوْنه الأسلوب التفسيري الوحيد القادر على تلبية حاجة الإنسان المعاصر في ما يتعلَّق بأسئلته القرآنية.

ويمكن بيان بعض هذه الخصائص على النحو التالي:

١ـ إثبات منهجية التعاليم القرآنية

إن التفسير الموضوعي ـ خلافاً للتفسير الترتيبي ـ يضع جميع التعاليم القرآنية ضمن منظومة عامّة، ويحول دون تفرُّق المطالب القرآنية وتشتيتها، وهو التوهُّم الباطل الذي يروم بعض المستشرقين تأكيده، حيث يصرّون على اتّهام القرآن بعدم وجود الترابط بين تعاليمه ومفاهيمه.

ومن ذلك: ما ذكره المستشرق الألماني (ثيودور نولدكه)، في مقالةٍ له في دائرة المعارف البريطانية قال فيها: «رغم أن هذا الكتاب يحتل السلَّم الأعلى من الناحية الجمالية والفنية، إلاّ أنه في الغالب يفتقر إلى الترابط اللازم، سواءٌ في التعبير أو في بيان تسلسل الأحداث!»[٧].

في التفسير الموضوعي للقرآن، سواء كانت دائرة التفسير سورة بعينها ـ وهو ما يُطلق عليه في الغالب مصطلح التفسير الموضوعي ـ أو كانت دائرته مجموع القرآن، يتّضح ارتباط وتناغم الآيات فيما بينها بشكلٍ متسلسل، بحيث يكون الموضوع السابق مقدّمة لإدراك الموضوع اللاحق بشكلٍ أفضل وأعمق.

ويمكن تشبيه التعاليم القرآنية في التفسير الموضوعي بالنهر الجاري الذي كلّما مرّ على مجموعة من التعاليم جرفها معه، متشبِّعاً بها نحو المرحلة التالية، ليتشبَّع بمفاهيمها، وهكذا يتكرَّر الأمر بالنسبة إلى المراحل الأخرى، ليستوعب في نهاية المطاف جميع التعاليم والمعارف القرآنية[٨].

هناك بشأن التفكير المنهجي للتعاليم القرآنية عدّة نظريات قابلة للإثبات على أساس التحقيق الموضوعي في القرآن الكريم. ويمكن بيانها على النحو التالي:

أ ـ نظرية الارتباط المنهجي في مفاهيم القرآن.

ب ـ نظرية الوحدة الموضوعية لكلّ سورة.

ج ـ ربط المطالب القرآنية المتفرّقة بشأن موضوعٍ بعينه.

أ ـ نظرية الارتباط المنهجي في مفاهيم القرآن

١ـ وفي هذا المسار تعمل بعض عناوين الفصول الرئيسة للتعاليم القرآنية على

تنظيم الموضوعات والربط بينها، وتعمل على بيان الموضوعات الرئيسة في القرآن من الناحية العملية. ومن ذلك: ما ذكره العلاّمة الطباطبائي ـ على سبيل المثال ـ، حيث قال: «إن القرآن على سعته العجيبة في معارفه الأصلية وما يتفرّع عليها من الفروع، من أخلاق، وأحكام في العبادات، والمعاملات والسياسات والاجتماعيات، ووعد ووعيد، وقصص وعبر، يرجع جمل بياناتها إلى التوحيد والنبوّة والمعاد وفروعاتها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولاهم وعقباهم»[٩].

ويذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى اعتبار «معرفة الله» هي المحور الرئيس، ويتناول في ضوئها المسائل التالية: معرفة الله، ومعرفة الكون، ومعرفة الإنسان، ومعرفة السبيل، ومعرفة الهادي، وبناء الإنسان، والبرامج العبادية، والأحكام الفردية والاجتماعية[١٠].

وقد ذكر الأستاذ رشيد رضا تقسيماً آخر في هذا الشأن، يمكن بيانه ضمن الأهداف العشرة التالية:

- أركان الدين (الإيمان بالله والمعاد والعمل الصالح).
- النبيّ ومهامّ النبوّة.
- الإصلاح الاجتماعي والسياسي.
- النظام السياسي في الإسلام.
- الحرب والجهاد.
- مكافحة الاستعباد[١١].
- خصائص الإسلام.
- التكاليف الفردية.
- النظام الاقتصادي في الإسلام.
- الحقوق الإنسانية والاجتماعية للمرأة.

٢ـ يذهب سعيد حوّى إلى القول باعتبار الوحدة المفهومية للسور القرآنية في سورة البقرة[١٢]، حيث يرى سماحته أن سورة الحمد تمثّل مقدّمة للقرآن، وأن سورة البقرة سورة فذّة، تشتمل على: مقدّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة. ومن هذه الزاوية تشتمل سورة

البقرة على جميع المضامين القرآنية، وقد تتكرَّر فيها بعض المسائل أحياناً.

فعلى سبيل المثال: تمّ توضيح هذه السورة ٢٤ مرّة في مجموع القرآن الكريم. فالآيات الخمسة الأولى من سورة البقرة التي تتحدَّث عن التقوى قد تمّ بحثها في سورة آل عمران، وهكذا الموارد التالية:

ـ الآية ٢٦ ـ ٢٧ من سورة البقرة، واللتان تتحدّثان حول الفسق وآثاره، تمّ بحثهما في سورة المائدة أيضاً.

ـ الآية ٣٨ من سورة البقرة، المرتبطة بالهداية، قد تمّ تناولها في سورة الأعراف.

ـ الآية ١ من سورة البقرة، في خصوص عدم الرَّيْب في القرآن، تمّ الحديث عنها وبحثها في سورة يونس.

ـ الآية ٣٠ ـ ٣٨ من سورة البقرة، بشأن تعرُّض آدم لغواية الشيطان واستعاذته منه، تمّتْ الإشارة إليها في سورة الفلق والناس.

٣ـ الارتباط المنهجي للقرآن في ما يتعلّق بمعرفة المفاهيم المحورية في القرآن.

وبالالتفات إلى المفردات الرئيسة في القرآن يقول (توشيهيكو إيزوتسو): «إن لكلّ دائرة مفهومية مركزاً تدور حوله الكلمات الأخرى»[١٣].

فعلى سبيل المثال: إن كلمات من قبيل: «الله» و«التصديق» و«الإسلام» و«الشكر» و«التكذيب» و«العصيان» و«الكفر» تتمحور حول مفهوم الإيمان، وفي الحقيقة فإن مفهوم الإيمان يشكّل محوراً مركزاً في هذه الدائرة المعرفية.

ب ـ نظرية الوحدة الموضوعية لكلّ سورة

عمد كلٌّ من: العلامة الطباطبائي في (الميزان في تفسير القرآن)، ومحمد عبده في (تفسير المنار)، وسعيد حوّى في (الأساس في التفسير)، وسيد قطب في كتابه التفسيري (في ظلال القرآن)، وعبد الله درّاز في (النبأ العظيم)، وعبد الله محمود شحاتة في (أهداف كلّ سورة ومقاصدها)، ومحمد البهي ومحمود شلتوت في كتاب (إلى القرآن الكريم)، إلى بيان أهداف كلّ سورة على حدة، رغم وجود بعض الاختلافات في هذا الطرح، كأنْ يرى (سعيد حوّى) أن الوحدة الموضوعية في سورة

النساء تكمن في التقوى، إلاّ أن محمد البهي وسيد قطب يذهبان إلى القول بأن الوحدة الموضوعية في هذه السورة تكمن في الأسرة والمجتمع، وبطبيعة الحال لا نريد إخفاء مخالفة أمثال أمين الخولي، الذي أنكر هذا التوجّه.

ج. ربط المطالب القرآنية المتفرِّقة بشأن موضوعٍ بعينه

وبعبارةٍ أخرى: الربط بين الموضوعات القرآنية المتفرّقة التي تتعلّق بموضوعٍ واحد. وفي هذا الشأن يقول الشيخ جوادي الآملي: «إن القرآن كله شفاء؛ بالالتفات إلى قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ (الزمر: ٣٩)، فإن صفة الشاي في بالنسبة إلى القرآن تعني أن الربط بين آيات القرآن هو من نوع الربط والإشراف المتبادل، بمعنى أنها ناظرة إلى بعضها، وتميل إلى بعضها، وتعمل على إيضاح بعضها، ويلجأ بعضها إلى بعض. وهذا خير دليلٍ على الانسجام والتناغم الكامل فيما بينها»[١٤].

٢. الوصول إلى مقاصد ومفاهيم القرآن الكريم

رغم وجود حكمة خاصّة في النزول الترتيبي للقرآن الكريم طيلة ٢٣ سنة، وإن التدوين الترتيبي للقرآن في المصحف يُعتبر خير مبيِّن للإعجاز البياني والمصالح الأخرى للقرآن، بَيْدَ أن دراسته الموضوعية يمكن لها أن تكون خير دليل معرفي للمخاطَبين بالوحي القرآني. إن عمق الرؤية والفكرة في تلبية الحاجة الراهنة للمخاطَبين بالقرآن إنما تتحقَّق في التفسير الموضوعي[١٥].

إن العالَم المعاصر، بعد وصول المذاهب والنظريات البشرية في قوانينها الوضعية إلى طريق مسدود، متعطِّشٌ إلى فهم الحلول التي يقدِّمها الإسلام لحلّ مشاكل الإنسانية.

وإن الطريق الوحيد الذي يمكنه بيان رأي الإسلام بوضوحٍ هو أسلوب التفسير الموضوعي؛ ففي هذا الأسلوب يتمّ اكتشاف معاني المفردات والعبارات القرآنية من صُلْب القرآن نفسه، ويغدو القرآن هو المبنى للنظرية القرآنية، دون أن تكون هناك

للقرآن أدنى تَبَعيّة للغة والتاريخ وثقافة الأدب العربي[١٦].

٣ـ تلبية القرآن لحاجة المخاطَبين في حوار فعّال

يرى الأستاذ معرفت في أسلوب التفسير الموضوعي تلبية المسائل المطروحة. وبطبيعة الحال قد تنبثق المسألة أحياناً من القرآن، ويكون جوابها من نفس القرآن؛ وتارةً تكون المسألة من صلب واقع الحياة والحاجة الاجتماعية، ويكون جوابها من القرآن. وفي هذا الأسلوب يعمل القرآن كطبيبٍ حاذق وكفوء في معالجة أمراض العصر على المستوى الفردي والاجتماعي.

وقد أطلق الأستاذ معرفت على هذه الأسلوب الثاني مصطلح «الاستنطاق»، وقال: «إن هذا الأسلوب تماماً هو الذي تحدَّث عنه الإمام عليّ عليه السلام حيث قال: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ وَلَكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ، أَلاَ إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»[١٧].

وإن التعبيرَ بالاستنطاق الذي جاء في كلام ابن القرآن أروعُ تعبير عن عملية التفسير الموضوعي، بوصفه حواراً مع القرآن الكريم، وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه؛ بقصد الحصول على الإجابة القرآنية عليها»[١٨].

د ـ منزلة أسلوب التفسير الموضوعي في كلمات أهل البيت عليهم السلام

إن البحث في التفاسير المأثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام يثبت أن تفسير القرآن بالقرآن، وكذلك البحث الموضوعي في القرآن، كان هو الشائع والغالب عندهم.

ومن هنا يمكن القول: إن رسول الله صلى الله عليه وآله هو المؤسِّس الأول للتفسير الموضوعي، وإن أهل البيت عليهم السلام هم الحصون المتقدِّمة في الدفاع عن مدرسة النبوّة.

ومن هذا القبيل الحديث التفصيلي المروي عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، في خطابه لابن مسعود في موضوع الدنيا[١٩]، أو حديث أمير المؤمنين عليه السلام، في بيان أقسام الكفر[٢٠] والشرك.

وفي هذا المورد الثاني، رُوي عن الإمام عليّ‌عليه السلام أنه قال: «وأما الكفر المذكور في كتاب الله تعالى فخمسة وجوه، منها: كفر الجحود، (والجحود ينقسم على وجهين)، ومنها: كفر فقط (الكفر المطلق)، ومنها: كفر الترك لما أمر الله تعالى به، ومنها: كفر البراءة، ومنها: كفر النعم.

فأما كفر الجحود فأحد الوجهين منه: جحود الواحدانية، وهو قول مَنْ يقول: لا ربّ ولا جنّة ولا نار ولا بعث ولا نشور. وهؤلاء صنف من الزنادقة، وصنف من الدهرية، الذين يقولون: **﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾** (الجاثية: ٢٤).

وذلك رأيٌ وضعوه لأنفسهم، استحسنوه بغير حجّةٍ، فقال الله تعالى: **﴿إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾** (الجاثية: ٢٤؛ البقرة: ٧٨).

وقال تعالى [أيضاً]: **﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾** (البقرة: ٦)، أي لا يؤمنون بتوحيد الله.

والوجهُ الآخر من الجحود هو الجحود مع المعرفة بحقيقته.

وقال تعالى [في هذا الشأن]: **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾** (النمل: ١٤)، وقال سبحانه [في آية أخرى]: **﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٨٩)، أي جحدوه بعد أن عرفوه.

وأما الوجه الثالث من الكفر فهو كفر الترك لما أمر الله به، وهو من المعاصي، قال الله سبحانه: **﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ** ـ إلى قوله تعالى ـ **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾**، فكانوا كفاراً؛ لتركهم ما أمر الله تعالى به، فنسبهم إلى الإيمان بإقرارهم بألسنتهم على الظاهر، دون الباطن، فلم ينفعهم ذلك لقوله تعالى: **﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾** إلى آخر الآية.

وأما الوجه الرابع من الكفر، فهو ما حكاه الله تعالى عن قول إبراهيم‌عليه السلام: **﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾** (الممتحنة: ٤)، فقوله: **﴿كَفَرْنَا بِكُمْ﴾** أي تبرّأنا منكم. وقال سبحانه في قصة إبليس

وتبرّيه من أوليائه من الإنس إلى يوم القيامة: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ﴾ (إبراهيم: ٢٢) أي تبرّأت منكم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ (العنكبوت: ٢٥).

وأما الوجه الخامس من الكفر وهو كفر النِّعَم، قال الله تعالى عن قول سليمان‎: ﴿هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ (النمل: ٤٠)، وقوله عزّ وجلَّ: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧)، وقال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة: ١٥٢).

إن هذه الرواية نموذجٌ مناسب لكلام الأستاذ معرفت، إذ يقول: «إن أسلوب التفسير الموضوعي هو الأسلوب المنشود للشرع وأئمّة الدين»[٢١].

هـ. نسبة وموقع التفسير الترتيبي في التفسير الموضوعي

إن من بين الغموض الذي يكتنف التفسير الموضوعي، أو الاعتراض المثار حول هذا الأسلوب في التفسير، ينشأ من تصوُّر أن نظرية التفسير الموضوعي تحشر التفسير الترتيبي في الزاوية.

وفي الحقيقة هم يتصوَّرون أن التفسير الموضوعي يقع في عرض التفسير الترتيبي، في حين أن المنظِّرين في أسلوب التفسير الموضوعي يذهبون إلى القول: «إذن فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الاتجاهين في التفسير، إلاّ أن هذا لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي (الترتيبي)، هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه طرح التفسير التجزيئي رأساً والأخذ بالتفسير الموضوعي، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه؛ لأن التفسير الموضوعي ليس إلاّ خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي بالاتجاه الموضوعي»[٢٢].

وعليه فإن العلاقة بين التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي علاقة طولية وتكاملية، بمعنى أننا في التفسير الموضوعي ندرس الآيات في ظهورها الارتباطي من خلال الالتفات إلى عنصر السياق والقرائن اللفظية واللبية، المتّصلة والمنفصلة، ونعرض

الأفهام الترتيبية للآيات المنشودة في موضوعٍ خاصّ على بعضها؛ لاستنباط النظرية القرآنية.

وقال بعض المفسِّرين العظام في هذا الشأن: «يقع التفسير الموضوعي بعد التفسير الترتيبي في الرتبة؛ إذ يتعيَّن على المفسِّر في التفسير الموضوعي أن يدرس القرآن قبل كلّ شيء من أوله إلى آخره، وأن يكون له حضورٌ ذهني وعلمي، بحيث لو تمّ طرح آيةٍ لا يكون بعيد الذهن عنها، ومن ثمّ بعد الاطّلاع على مضمون الآيات، وما يتمتَّع به من رصيد التفسير الترتيبي يتوجَّه إلى التفسير الموضوعي، حيث يختار موضوعاً ويجمع الآيات ذات الصلة بذلك الموضوع، ويعكف على دراستها»[٢٣].

و ـ أنواع التفسير الموضوعي

إن الموضوعات التي يتمّ الاهتمام بها في التفسير الموضوعي في الدائرة الشيعية ـ ولا سيَّما في إيران ـ تميل كفّتها في الأغلب إلى المباحث الفقهية والمعرفية الشاملة للعقائد والأخلاق والمجتمع.

يعمد الأستاذ الفقيه الشيخ معرفت، في الفصل الرابع عشر من كتابه (تفسير ومفسِّران) ـ الذي عقده لبحث التفسير الموضوعي ـ، إلى انتقاد عدم اشتمال مؤلَّفات التفسير الموضوعي على المواضيع اللفظية والفنّية في القرآن الكريم، ويرى أن السبب في ذلك يعود إلى التأثُّر بالتعريف الجديد للتفسير الموضوعي.

يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأنه طبقاً للمصطلح الجديد بشأن التفسير الموضوعي فإن الكتب التي تعنى بالناحية اللغوية (من قبيل: تفسير غريب القرآن)، أو الناحية الأدبية (نحواً وبلاغة)، وكذلك الكتب ذات العلاقة بمتشابهات القرآن، أو ردّ الشبهات، تخرج بأجمعها عن دائرة التفسير الموضوعي، وإنْ كانت طبقاً للتعريف الأجمع (المصطلح القديم للتفسير الموضوعي) تعتبر بأجمعها داخلةً ضمن حدود هذه الدائرة[٢٤].

ومن الجدير بالذكر أن المصطلح القديم والجديد بشأن التفسير الموضوعي يشكّل في حدّ ذاته مسألةً بديعة، ليست لها سابقة في المصادر المعتبرة. وعلى هذا

الأساس فإن المساحة المحدودة للتفاسير الموضوعية اللفظية لا تعني الخروج عن المصطلح.

إن التفسير الموضوعي ـ بالالتفات إلى معطياته ـ على أربعة أنواع:

١. التفاسير الموضوعية اللفظية

إن كتب المفردات وغريب القرآن والأشباه والنظائر تُعَدّ من مصاديق التفاسير الموضوعية. ففي هذا الأسلوب يقوم المفسِّر، بعد اختيار كلمة من كلمات القرآن الكريم، وجمع الآيات التي استعملت فيها تلك الكلمة ومشتقّاتها، بدراسة معاني استعمال القرآن الكريم لها؛ للوصول إلى العلاقة فيما بينها[٢٥].

وقد رأى الأستاذ أمين الخولي أن الدراسة الموضوعية لآيات القرآن تمثِّل شرطاً في الوصول إلى المقاصد والمفاهيم من ألفاظ القرآن الكريم، إذ يقول: «إن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع، لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات، لم يحتفظ به أبداً، وقد فرَّق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعدِّدة ومقامات مختلفة، ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كلّه يقضي في وضوحٍ بأن يفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آيه الخاصّة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصى، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافّة بها، ثم يُنْظَر فيها بعد ذلك؛ لتفسر وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده»[٢٦].

وقد ذهبت الكاتبة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ ـ مضافاً إلى المفردات والمصطلحات القرآنية ـ إلى القول بأن الكشف عن غرض ومراد القرآن من البنية الأدبية، مثل: بنية القَسَم، أو بنية الاستغناء عن الفاعل، رهنٌ بدراسة الآيات ذات الصلة دراسة موضوعية، حيث قالت في هذا الشأن: «الأصل في منهج هذا التفسير ـ كما تلقّيته عن أستاذي ـ هو التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كلّ ما في القرآن منه، ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكلّ ذلك... وهو منهجٌ يختلف والطريقة المعروفة في تفسير

القرآن سورة وسورة، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه، مقتطعاً من سياقه العامّ في القرآن كلّه ممّا لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو لمح ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية... وقصدتُ بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة في التفسير ومنهجنا الاستقرائي الذي يتناول النصّ القرآني في جوّه الإعجازي، ويقدِّر حرمة كلماته بأدقّ ما عرفت مناهج النصوص من ضوابط، ويلتزم دائماً قولة السلف الصالح: (القرآن يُفسِّر بعضه بعضاً)...، ويحرِّر مفهومه من العناصر الدخيلة والشوائب المقحمة على أصالته البيانية»[٢٧].

وعلى أساسٍ من هذا الأسلوب التفسيري ذهبت الكاتبة بنت الشاطئ ـ من خلال البحث الموضوعي للآيات ذات الصلة ـ إلى الاعتقاد بعدم وجود المترادف في القرآن الكريم.

فعلى سبيل المثال: نجد القرآن الكريم يعبِّر عن العلاقة القائمة بين آدم وحواء بالزوجية، بينما يعبِّر عن العلاقة بين نوح ولوط وفرعون وعزيز مصر وبين نسائهم بكلمة «امرأته». فالزوجية إنما تستعمل إذا كان هناك انسجامٌ تامّ بين الرجل والمرأة. إن المحور والمعيار الرئيس للكلام في الآية، التي تشتمل إما على بيان حكمة وآية، وإما في مقام تشريع وبيان حكم ما، ولكنْ كلّما انحسرت آية وعلامة الزوجية من الهدوء والصلاح والتناغم؛ بسبب الخيانة أو عدم الانسجام في العقيدة، لا يكون هناك موضعٌ للزوجية، وإنّما هي مجرّد «امرأة»، أو عندما تزول فلسفة الزواج، المتمثّلة باستمرار الحياة من طريق التوالد والتناسل؛ بسبب عقمٍ يصيب أحد الزوجين، تستعمل كلمة «امرأة»، دون «الزوج»[٢٨]. إن التفاسير الموضوعية اللفظية قد شكلت تراثاً قرآنياً عظيماً[٢٩].

لقد قدَّم الأستاذ معرفت، في نهاية الفصل الرابع عشر من كتاب «تفسير ومفسِّران»، فهرسة بالتفاسير اللغوية واللفظية، مع توضيحاتٍ مناسبة بشأن كلّ واحد منها.

٢ـ التفاسير الموضوعية لسور القرآن

إن المفسِّر في هذا الفهم للتفسير الموضوعي يعمل على دراسة مجموع السورة مرّة

واحدة؛ ليرسم لها صورة شاملة ومتكاملة. إن هذه الصورة تأخذ بداية السورة ونهايتها بنظر الاعتبار. ومن خلال معرفة الروابط الخفية التي تربط بين جميع أجزاء السورة وتشدّها إلى بعضها تجعل بداية السورة بمثابة المقدّمة لنهايتها، ونهاية السورة بمثابة الشاهد والمؤيِّد لبدايتها.

وقد عبَّر الزمخشري عن هذا النوع من التفسير بالوحدة الفنّية لسور القرآن، أو الوحدة الموضوعية للسور[٣٠].

وقد ذهب برهان الدين البقاعي إلى الاعتقاد بأن العلم المناسب للقرآن إنما يتبلور في ظلّ هذا النوع من التفسير الموضوعي، وسوف تظهر في ضوئه البلاغة القرآنية بأجلى صورها، ويتّضح الغرض والهدف الذي نزلت السورة من أجله[٣١].

يذهب المفسِّرون في هذا النوع من التفسير إلى الاعتقاد بأن لكلّ سورة رسالة تجري في جميع آياتها مجرى الروح من الجسد، ومن خلال إضاءتها على مجمع الآيات تمنحها الانسجام ووحدة المسار. ومن خلال هذا المسلك العام تتّضح السورة وأهدافها ومفاهيمها الرئيسة، ويتّضح الترابط بين أجزائها، وتتجلى الهداية القرآنية من الآيات المتنوّعة ضمن السورة.

لقد تمّ تعريف التفسير الموضوعي في العالم العربي في الغالب من هذه الناحية، وقد كتبت فيه الكثير من الكتب، من قبيل: «النبأ العظيم»، للشيخ محمد عبد الله درّاز؛ و«نحو التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم»، لمحمد الغزالي؛ و«أهداف كل سورة ومقاصدها»، لعبد الله شحاتة؛ و«المجتمع الإسلامي كما تنظّمه سورة النساء»، لمحمد مدني؛ إلى غير ذلك من الكتب التي أُلِّفت في خصوص هذا الموضوع.

٣ـ التفسير الموضوعي لموضوعات القرآن

ضمن تعريفه ببعض التفاسير الموضوعية عمد سماحة الأستاذ معرفت إلى فهرسة بعض المحاور للموضوعات المطروحة في هذا النوع من التفاسير الموضوعية، من قبيل: «تعاليم القرآن»، و«الأخلاق في القرآن»، و«السنن الإلهية في القرآن»، و«الآيات العلمية في القرآن»، و«أهل البيت في القرآن»، و«التوحيد والشرك في القرآن»، و«المرأة

في القرآن»، وما إلى ذلك.

لا شَكَّ في أن تنوُّع حاجات البشر، والظرفية المذهلة وغير المتناهية للقرآن الكريم في تلبية هذه الاحتياجات والإجابة عن المسائل البشرية، تخوِّل هذا الأسلوب في التفسير؛ بما له من القابلية والإبداع، أن يلعب ـ ضمن الدفاع عن حياض المعارف الإسلامية ـ دوراً هامّاً في الكشف عن النظريات الإسلامية في مختلف المحاور التربوية والإرشادية.

وبطبيعة الحال علينا أن لا نغفل عن حقيقة أننا في أسلوب التفسير الموضوعي ـ بالإضافة إلى اكتشاف النظرية القرآني ـ يجب أن نراجع الأبواب ذات الصلة في المصادر الروائية في ما يتعلَّق بالموضوع محلّ البحث، فلربما كان في الروايات المأثورة عن أهل البيت﵈ تقييداً أو تخصيصاً أو بياناً أو تأويلاً لذلك الموضوع، كي نضمّه إلى الرؤية القرآنية، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤)، حتّى تكون النظرية القرآنية تامّة ومتكاملة. ولا يخفى أن هذا المقدار من الرجوع إلى المصادر القرآنية لا يخرج الموضوع عن دائرة البحث القرآني، بل يعمل على إثراء الموضوع، وزيادة وضوحه.

وهذا هو ما قام به الأستاذ معرفت من خلال توظيفه لهذا النوع من التفاسير، حيث بحث في المسائل وطرح الرؤية الإسلامية بشأنها في بعض مؤلَّفاته، من قبيل: «جامعه مدني» (المجتمع المدني)، و«ولايت فقيه» (ولاية الفقيه)، و«معارف أز قرآن» (مفاهيم القرآن).

إن هذا النوع من التفسير الموضوعي يمكن تقسيمه إلى قسمين، وهما:

التفسير الموضوعي الاستقرائي، حيث يُؤخَذ من الحكم والموضوع من القرآن، من قبيل: الشفاعة في القرآن، والتوحيد في القرآن، والتربية في القرآن، ورسالة القرآن، لمؤلِّفه: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

والتفسير الموضوعي الاستنطاقي، الذي يكون حكمه مأخوذاً من القرآن، وأما موضوعه والسؤال بشأنه فيُؤخَذ من خارج القرآن، من قبيل: «السنن الاجتماعية»، و«فلسفة التاريخ في القرآن»، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

كما يتمّ في هذا النوع من التفسير الموضوعي بحث موضوع واحد على نحو مستقل تارةً؛ ويتمّ تناول موضوعين ـ أو أكثر ـ يجمع بينهما رابط من الناحية المفهومية تارةً أخرى، من قبيل: «الصلاة والزكاة في القرآن»، و«الإيمان والعمل الصالح في القرآن». ويطلق على هذا النوع من التفسير الموضوعي تسمية التفسير الموضوعي الارتباطي أو المتسلسل.

٤ـ التفسير الموضوعي التطبيقي

يسعى المفسِّر في هذا النوع من التفسير الموضوعي إلى دراسة القرآن من خلال إجراء المقارنة بينه وبين الكتب السماوية الأخرى أو الثقافات المعروفة في العالم؛ ليبيّن الآفاق السامية للقرآن في ما يتعلَّق بذلك الموضوع المنشود، من قبيل: كتاب (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم)، للكاتب الفرنسي: موريس بوكاي.

ز ـ تقسيم الآيات من الناحية الموضوعية

مع اتّساع رقعة أسلوب التفسير الموضعي أخذت المصادر التي تعمل على تبويب وتقسيم آيات القرآن الكريم من الناحية الموضوعية تكتسب أهمّية خاصة؛ إذ إن هذه التقسيمات وإنْ لم تعتبر في حدّ ذاتها من التفسير الموضوعي، ولكنّها توفر المادة التمهيدية للمفسِّر في عملية التفسير الموضوعي، وبذلك فإنها تُعَدّ مظهراً بارزاً للموضوعات القرآنية المتنوّعة.

يرى الأستاذ معرفت أن الموسوعة الحديثية التي جمعها العلاّمة المجلسي في كتاب (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار) تمثِّل فهرسة أو تبويباً موضوعياً لآيات القرآن، بل أدقّها وأكثرها شمولاً. وقال في هذا الشأن: «ومنه المصدّر في كلّ بحثٍ إسلامي، ومكلّلاً كلّ مجال من مجالاته بلُمّةٍ من آياتٍ مترابطة ومرتبطة بصميم البحث، ممّا تعارفت عليه الكتب الباحثة عن المعارف والأخلاق والآداب والسنن، وحتّى الكتب الفقهية، يتجلَّل مطالع أبوابها وفروع مسائلها بآيةٍ أو آيات ذات صلة بالبحث، والتي تموّن البحث في مادته الأولية الأصلية.. وأفضل نموذجٍ

لذلك ـ مثلاً ـ هو كتاب بحار الأنوار، للمجلسي العظيم، فقد صدَّر كلّ باب منه بآيات مرتبطة، قبل عرض الروايات»[٣٢].

وبطبيعة الحال هناك مصادر أخرى تمّ تأليفها في هذا المجال، تُعَدّ في تبويب آيات القرآن ـ بشكلٍ متوسط أو تفصيلي ـ وفقاً للمنهج الموضوعي، من قبيل: المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم، لمؤلّفه: محمد بسام رشدي الزين؛ وفرهنگ قرآن، لمؤلّفه: الشيخ أكبر هاشمي رفسنجاني وآخرين.

ح ـ نماذج من التفسير الموضوعي للأستاذ معرفت

كلّما تعرّض الأستاذ معرفت، في مختلف كتاباته القرآنية، إلى موضوعٍ قرآني عمد إلى توظيف أسلوب التفسير الموضوعي. فقد كان المنهج الغالب في مؤلَّفات سماحته ـ سواء في ما يتعلق ببيان الألفاظ والمفردات القرآنية أو توضيح متشابهات الآيات وغوامضها، أو في بيان الرؤية الإسلامية بشأن الموضوعات المطروحة في المجتمع ـ هو منهج التفسير الموضوعي. وفي ما يلي نذكر مثالين على ذلك:

١ـ النسيان أو التناسي

سؤالٌ: هناك آيتان في القرآن الكريم ظاهرتان في عروض النسيان على الله سبحانه وتعالى، وهما قوله تعالى:

ـ ﴿**فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا**﴾ (الأعراف: ٥١).

ـ ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾ (التوبة: ٦٧).

في حين هناك آيات أخرى تنفي عروض صفة النسيان على الله سبحانه وتعالى، من قبيل قوله تعالى:

ـ ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً**﴾ (مريم: ٦٤).

ـ ﴿**لاَ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى**﴾ (طه: ٥٢).

فهل يمكن الجمع بين هذه الآيات؟

الجواب: إن كلمة النسيان في الآيتين الأوليين ليستا بمعنى النسيان، وإنما هما

بمعنى التناسي، بمعنى التجاهل وعدم الاهتمام. وأما النسيان المنفيّ في الآيتين الأخريين فهو بمعنى الغفلة. وقد ورد النسيان في الكثير من موارد القرآن بمعنى التناسي، من قبيل: قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾** (طه: ١١٥)، بمعنى أن آدم قد تناسى العهد، ولم يأخذه بجدّية، لا أنه نسيه حقيقةً، وإلاّ لو كان قد نسيه حقيقة لكان معذوراً، ولم يكن مستحقّاً للمؤاخذة.

وأما معنى النسيان في قوله تعالى: **﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** (الحشر: ١٩) أنهم تجاهلوا حضور الله في الدنيا، وبالتالي فإنهم قد تجاهلوا بذلك كرامتهم أيضاً، من هنا فإن معنى قوله تعالى: **﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾** (طه: ١٢٦) أنك حيث تنكَّرْت لآيات الله، ورميتها وراء ظهرك، ولم تأخذها بجدّية، فاليوم في المقابل سوف تُنْسى، ولن تكون مشمولاً لرعاية الله وعنايته.

وفي الحقيقة فإنّ محتوى هذه الآية هو من قبيل: قوله تعالى: **﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾** (آل عمران: ١٨٧).

ومن الواضح أن هذا الأمر يمثّل نوعاً من التفاضل والتساهل، ولا يعبِّر عن غفلةٍ ونسيان حقيقي.

وقد سُئل أمير المؤمنين بشأن معنى قوله تعالى: **﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾** (الأعراف: ٥١)؟ فقال: إن ذلك يعني أنهم نَسُوا الله في الدنيا، فلم يطيعوه، ولذلك فإنّ الله سوف ينساهم في الآخرة، بمعنى أنه لن يرصد لهم مكافأةً، وأنه لن يشملهم بنعمته الإلهية. والعرب تقول: «قد نسينا فلان فلا يذكرنا».

وأما معنى قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾** (مريم: ٦٤) فهو أن الله لا يخفى عليه شيءٌ، ولا يغفل عن شيءٍ؛ لأنه هو الحفيظ والعليم[٣٣].

٢ـ الهداية والتوفيق

الهداية في الأصل تعني الدلالة والإرشاد. غاية ما هنالك أن الهداية تختلف حَسْب نوعيّتها ومرتبتها في التأثير والبلوغ. إن الذي يدلّ غيره على طريق يؤدّي إلى مقصده

فقد هداه، وكذلك الذي يأخذ بيد شخصٍ آخر، حتّى يوصله إلى مقصده، يكون هادياً له أيضاً، ولكنْ في النوع الأول يُحتمل الضلال، خلافاً للنوع الثاني. وإن الهداية في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى**﴾ (فصّلت: ١٧) هدايةٌ من النوع الأول، وأما الهداية في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ**﴾ (الزمر: ٣٧) فهي هدايةٌ من النوع الثاني.

هذا وقد استعملت «الهداية» في القرآن في أنحاء ودرجات مختلفة، يمكن لنا أن نلخصها على النحو التالي:

١ـ الهداية الفطرية الكامنة في جبلّة الأشياء، الأعمّ من الحيوان والنبات والجماد:

ـ ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠).

ـ ﴿**الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ (الأعلى: ٣).

ـ ﴿**فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ**﴾ (الصافّات: ٢٣).

ـ ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾ (الأنعام: ٩٧).

٢ـ الهداية بواسطة قوّة العقل والفكر لدى الإنسان:

ـ ﴿**أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ ◆ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ◆ وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ ◆ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾ (البلد: ٧ ـ ١٠).

٣ـ الهداية بواسطة الأنبياء والرسل:

ـ ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣).

ـ ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ**﴾ (الأنبياء: ٧٣).

ـ ﴿**وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٨١).

ـ ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (الإسراء: ٩).

٤ـ الهداية التوفيقية:

يُعَدّ التوفيق الإلهي، وإيجاد المانع دون الوقوع في الخطأ، والتشجيع على الصواب، نعمةً إلهية خاصة، يمنّ الله بها على الساعين في طريق الهداية:

ـ ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ (التغابن: ١١).

ـ ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٨).

ـ ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩).

ـ ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (مريم: ٧٦).

ـ ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (الزمر: ٣).

إن الهداية من النوع الرابع هدايةٌ يمنحها الله لِمَنْ يشاء، ويمنعها عمَّنْ يشاء، ولا يهبها إلاّ لأولئك الذين يجاهدون في سبيله، ويسعَوْن من أجل الحصول على الهداية الكاملة، ويواصلون السير حثيثاً من مرحلة «علم اليقين»، حتّى يصلوا إلى مرحلة «عين اليقين».

٥ـ الهداية بالعصمة:

وهذا النوع من الهداية مكافأةٌ يمنحها الله لخاصّة المؤمنين؛ بسبب ثباتهم على الهداية الفطرية، وعبر مراحل سابقة. ومن ذلك قوله تعالى:

ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَنْ لاَ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ◆ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ (فصّلت: ٣٠ ـ ٣١).

ـ ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ (الجنّ: ١٦).

ـ ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ...﴾ (الأنعام: ٨٤).

ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ...﴾ (الأنعام: ٨٩).

ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ...﴾ (الأنعام: ٩٠)[٣٤].

كانت هذه نماذج من التفسير الموضوعي في مؤلَّفات الأستاذ محمد هادي معرفت رحمه الله.

الهوامش

(١) كما أن بعض التفاسير الترتيبية تعمد إلى الاستعانة بسائر الآيات الأخرى أيضاً؛ للوصول إلى البيان والتبيين الكامل لمضمون الآية. وبذلك تعمل في الحقيقة على تفسير القرآن بالقرآن، حيث يتمّ الحصول على نوع من التفسير الترتيبي ـ الموضوعي، من قبيل: تفسير الميزان، للعلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الذي تعرَّض فيه لبحث ما يربو على ٨٠٠ مسألة قرآنية. فإنّ سماحته، من خلال تبنّيه رؤية جديدة إلى القرآن، يعمل على تفسير آياته من خلال الاستعانة بالتدبُّر والاستنطاق المفهومي للآية ضمن مجموع الآيات ذات الصلة. وقد عرَّف العلامة الطباطبائي بهذا المنهج التفسيري بوصفه ثمرة تعليم النبيّ الأكرم وأهل البيت‏. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ٦١).

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسِّران ٢: ٥٣٠.

(٣) انظر: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٣٠٠.

(٤) انظر: شهاب الدين المرعشي النجفي، نهج الرشاد في ترجمة الفاضل الجواد.

(٥) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٤٧.

(٦) انظر: معرفت، تفسير ومفسِّران ٢: ٥٢٧.

(٧) انظر: عبد الكريم بي آزار شيرازي، قرآن ناطق: ٣٧٨.

(٨) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن ١: ١٢.

(٩) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٨.

(١٠) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن ١: ١٤.

(١١) رشيد رضا ومحمد عبده، تفسير المنار ١١: ٢٠٦.

(١٢) انظر في هذا الشأن: سعيد حوّى، الأساس في التفسير ١: ٦١ ـ ٦٤.

(١٣) انظر: توشيهيكو إيزوتسو، خدا وإنسان در قرآن (الله والإنسان في القرآن): ٥.

(١٤) انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير موضوعي ١: ١٢٩.

(١٥) انظر: معرفت، تفسير ومفسِّران ٢: ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

(١٦) انظر: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

(١٧) نهج البلاغة، الخطبة رقم:١٥٨.

(١٨) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٧ ـ ٥٢٨، نقلاً عن: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٩ ـ ٢١.

(١٩) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٤: ٩٢.

(٢٠) انظر: المصدر السابق ٧٢: ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢١) انظر: معرفت، تفسير ومفسِّران ٢: ٥٢٨.

(٢٢) الصدر، المدرسة القرآنية: ٤٢.

(٢٣) انظر: عبد الله جوادي الآملي، زن در آيينه جلال وجمال: ٤٩.

(٢٤) انظر: معرفت، تفسير ومفسِّران ٢: ٥٢٦.

(٢٥) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسِّرون ١: ١٤٨.

(٢٦) أمين الخولي، التفسير: نشأته، تدرُّجه، تطوُّره: ٨٠.

(٢٧) بنت الشاطئ، الإعجاز البياني في القرآن: ١٧.

(٢٨) انظر: المصدر السابق: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢٩) من هذا القبيل: أحمد حسن فرحات، الأمّة في دلالتها العربية والقرآنية؛ د. ناصر العمرو، العهد في القرآن؛ د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن.

(٣٠) انظر: جار الله الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٩٨.

(٣١) انظر: برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ١: ١٢.

(٣٢) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ١٠٤١.

(٣٣) انظر: محمد هادي معرفت، نقد شبهات: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٣٤) انظر: محمد هادي معرفت ٣: ٢٠٠ ـ ٢٠٤ (باختصار).

مصحف الإمام عليّ عليه السلام

في قراءات الشيخ معرفت

ـ القسم الأوّل ـ

د. جعفر نكونام(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١ـ مقدّمة

يُعَدّ مصحف الإمام عليّ عليه السلام واحداً من المواضيع المرتبطة بتاريخ القرآن.

وإن لهذا الموضوع سابقة عريقة، وهو يشتمل على الكثير من المسائل.

وتأتي أهمّية مسائله من عدم توفُّر الروايات الكافية بشأن هذا المصحف، يُضاف إلى ذلك عدم انسجام الروايات القليلة الواردة بشأنه.

وإن من أهم المسائل المطروحة ـ أو التي يمكن طرحها ـ بشأن مصحف الإمام عليّ عليه السلام، هي:

متى تمّ تدوين وتأليف هذا المصحف؟

هل ألَّف الإمام عليّ عليه السلام مصحفاً واحداً أم مصحفين؟

لماذا رفض جهاز الخلافة مصحف الإمام عليّ عليه السلام؟

ولماذا لم يقم الإمام عليّ عندما وصل إلى الخلافة بإخراج كتابه، واستبداله بمصحف عثمان؟

وما هو المآل الذي آل إليه مصحف عليّ؟

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة قم.

وهل رأى ذلك المصحف أحدٌ غير الأئمّة عليهم السلام؟

وما هو مقدار صحّة انتساب نُسَخ المصحف المنسوبة إلى الإمام عليّ؟

وما هو ترتيب سور وآيات مصحف الإمام عليّ؟

وهل كان على ترتيب النزول أم على ترتيب المصحف الراهن؟

ألا يستلزم القول بأن ترتيب مصحف الإمام عليّ يختلف عن ترتيب المصحف الراهن قولاً بتحريف القرآن؟

وهل اشتمل مصحف الإمام عليّ على مجرّد القرآن أم أنه يشتمل ـ بالإضافة إلى القرآن ـ على تفاسير وشروح للقرآن الكريم أيضاً؟ وما هي هذه التفسيرات والشروح؟

وما هي نسبة مصحف الإمام عليّ عليه السلام إلى «الصحيفة الجامعة» و«كتاب عليّ»؟

لقد أجاب سماحة الشيخ معرفت ـ في الجزء الأول من كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، وكتاب «تاريخ القرآن» ـ عن أغلب هذه الأسئلة. وفي هذا المقال نسعى ـ ضمن استعراض آراء الآخرين في هذا الشأن ـ إلى بيان رأي سماحته، ومقارنته بآراء الآخرين.

٢. تعريف المصحف

يبدو أن المصحف يُطلق في الأصل على قطعين من الخشب وغيرهما باسم «اللوحين» أو «الدفتين»، تحفظ فيهما الصحائف (الأوراق المكتوب فيها)[1].

وقال الشيخ معرفت بأن المصحف اسمٌ يُطلق على مجموعة من الصحائف المكتوبة والمضمومة إلى بعضها بخيطٍ أو نحوه، أو تضمّ في ملفّ أو إضبارة أو ما يُشبه ذلك؛ لضمان عدم تفرّقها أو عدم تعرُّضها للضياع، سواء كان هناك بينها نظم وتنسيق يصحِّح إطلاق التدوين عليها أم لم يكن[2].

وقد نقل سماحته عن ابن دريد قوله: «الصُّحُف واحدتها صحيفة، وهي القطعة من أُدَم أبيض أو رَقّ، يُكتب فيه... وتُجمع صحائف، وربما جمعوا الصحيفة صِحافاً... وأهل نجد يقولون: المُصْحَف، بضم الميم، لغة علوية، كأنهم قالوا: أُصْحِفَ فهو مُصْحَف، إذا جُمع بعضه إلى بعض»[3].

كما نقل عن الخليل قوله: «وسُمِّيَ المُصْحَفُ: مُصْحَفاً؛ لأنّه أُصْحِفَ، أي جُعِلَ

جامعاً للصُحُف المكتوبة بين الدَّفَّتَيْن»[٤].

يذهب الشيخ معرفت ـ في ما يتعلّق بالسور التي تنزل آياتها بالتدريج ـ إلى القول بأن الآيات كانت تكتمل بحسب ترتيب النزول، ويتمّ تدوينها تباعاً إلى حين بداية سورة جديدة، تبدأ بنزول البسملة. فكان بعض الصحابة يكتب السورة على ورق أو أديم؛ لتحفظ السورة بشكلٍ كامل، وعلى نحوٍ مستقلّ. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى جميع السور الأخرى.

وبشكلٍ عام كان يتمّ الحفاظ على السور المكتملة في موضعٍ، من قبيل: لفافة أو رزمة وما إليهما، دون أن يكون بينها نظم أو ترتيب من حيث الطول، طبقاً لترتيب ونظم المصحف الراهن. وكان السبب في ذلك يعود إلى أن القرآن لم يكن مكتملاً، حيث كان القرآن مستمرّاً بالنزول، ولذلك فقد استمر الوضع على هذه الوتيرة ما دام رسول الله على قيد الحياة. وعلى هذا الأساس فإن مجموع السور التي كانت تنزل في كلّ سنة وإلى تلك الفترة كانت تكتب في الصحف، ثمّ يتم الحفاظ عليها في موضعٍ معين، وبالإضافة إلى ذلك كان لدى كلّ واحد من الصحابة مجموعة من الآيات التي يحتفظ بها في بيته. وعليه إنما يصح إطلاق لفظ «المصحف» على كل واحد من هذه المجموعات من هذه الجهة فقط، دون غيرها[٥].

٣ـ سابقة البحث في مصحف الإمام عليّ

في البحث عن سابقة وجذور مصحف الإمام عليّ نواجه قبل كلّ شيء روايات في كتب الفريقين تتحدّث عن أن الإمام عليّ كان أوّل مَنْ تصدّى لجمع القرآن بعد رحيل رسول الله، ثمّ عرضه على الناس، إلاّ أنهم رفضوه، فبقي عند الإمام، ثم أخذ ينتقل من إمامٍ إلى الإمام الذي يليه، حتّى استقرّ عند الإمام الحجّة المنتظر، وعندما سيكتب له الظهور فإنه سيخرجه، وسوف يقرّه بدلاً من المصحف الراهن.

كما كان مصحف الإمام علي يختلف عن المصحف الراهن بأنه قد ألّف على ترتيب النزول، وأنه يشتمل على إضافات توضيحية.

وقد نقلت هذه الروايات في المصادر الحديثية والتاريخية والتفسيرية عبر

الأجيال، وقد تلقّاها ما يقرب من جميع المسلمين ـ من الشيعة وأهل السنّة ـ بالقبول، ولم يستشكلوا عليها أبداً، باستثناء ما قد يبدو من عبد الله بن أبي داوود(٣١٦هـ)، وذلك للمرّة الأولى، حيث أشكل على رواية ابن سيرين ـ القائمة على أن الإمام عليّ﴿ع﴾ قام بجمع القرآن بعد رحيل رسول الله ـ من ناحية السند؛ لوجود الأشعث بن سوّار الكندي فيه، بتصوُّر أن هذا هو السند الوحيد للرواية. ومن هنا ذهب إلى القول بضعفها من الناحية السندية[٦].

هذا في حين أنه لا يوجد اتّفاق من علماء الرجال على تضعيف الأشعث بن سوار الكندي[٧].

ثم إن الرواية عن ابن سيرين لم تقتصر عليه، فقد رواها عون بن عوف عن ابن سيرين أيضاً[٨].

ثم جاء ابن حجر(٨٥٢هـ) بعد ذلك ليعتبر سند رواية ابن سيرين منقطعاً. وعلى فرض عدم الانقطاع فقد حمله على الجمع والحفظ في الصدر، بل حمل حتّى تصريح عبد الخير(٩٠هـ)، في روايةٍ أخرى تقول: إن الإمام عليّ﴿ع﴾ قد جمع القرآن في مصحف أو بين لوحين، على التوهُّم من قبل الراوي[٩].

في حين أن عبد الخير ـ كما يبدو من بعض طرق الحديث ـ قد روى الحديث عن الإمام عليّ﴿ع﴾ نفسه[١٠]. وقد كان دافع ابن حجر في نقده لهذه الرواية مجرّد أن يُثبت أن الإمام عليّ﴿ع﴾ لم يكن هو المقدَّم على أبي بكر في جمع القرآن. ومن هنا فإنه في الوقت الذي يذهب إلى تضعيف رواية عبد الخير يعتبر ذات السند في روايةٍ أخرى تصف أبا بكر بأنه أوّل مَنْ جمع كتاب الله[١١] من أصحّ الروايات في هذا الشأن[١٢].

وهكذا كان الأمر، ولم يَزِدْ أحدٌ من العلماء على هذا الكلام، حتّى جاء دَوْر المحدِّث النوري، الذي ألَّف كتابه «فصل الخطاب» في إثبات تحريف القرآن، حيث تمسَّك فيه برواياتٍ ليُثبت أن مصحف الإمام عليّ﴿ع﴾ كان يشتمل على زيادات وتغييرات[١٣].

ومن هنا عاد بعض علماء أهل السنّة إلى الإشكال على الروايات المرتبطة

بمصحف الإمام عليّ عليه السلام، واعتبروا أن القول بوجود مصحف للإمام عليّ عليه السلام مجرّد أسطورة؛ لأنه يستلزم القول بتحريف القرآن[١٤].

وفي المقابل قام علماء الشيعة بالإجابة عن ذلك، وقالوا بأن اشتمال مصحف الإمام عليّ عليه السلام على بعض الإضافات التفسيرية لا يستلزم القول بالتحريف[١٥].

وهذا ما ذهب إليه الشيخ معرفت؛ إذ قال بأن اختلاف مصحف الإمام عليّ عليه السلام في الترتيب أو اشتماله على زيادات توضيحية لا يستلزم التحريف[١٦].

لقد تمّ تناول مصحف الإمام علي عليه السلام أوّلاً في تضاعيف المصادر الروائية، من قبيل: كتاب سُلَيْم بن قيس (بعد سنة ٧٥ للهجرة)، ومسند أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، وصحيح البخاري (٢٥٦هـ)، وبصائر الدرجات للصفّار (٢٩٠هـ)، وغيبة النعماني (٣٨٠هـ)، والأمالي والتوحيد للصدوق (٣٨١هـ).

أو الكتب التاريخية، مثل: طبقات ابن سعد (٢٣٠هـ)، وتاريخ اليعقوبي (٢٩٢هـ)، وأنساب الأشراف للبلاذري (٢٩٧هـ)، والمصاحف للسجستاني (٣١٦هـ)، والإرشاد للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وحلية الأولياء لأبي نعيم الإصفهاني (٤٣٠هـ)، إثبات الوصية للمسعودي (٣٤٥هـ)، وفهرست ابن النديم (٤٣٨هـ)، ومناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ).

أو في مقدّمة تفاسير، من مثل: تفسير القمّي (٣٢٩هـ)، وتفسير فرات الكوفي (٣٥٢هـ)، والمباني لنظم المعاني للعاصمي (٣٨٥هـ)، وشواهد التنزيل للحسكاني (بعد عام ٤٧٠هـ)، ومفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار للشهرستاني (٥٤٨هـ)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦٧١هـ).

أو ضمن المؤلَّفات التي صنِّفت في موضوع تاريخ القرآن، من قبيل: تاريخ القرآن لأبي عبد الله الزنجاني، وتاريخ القرآن للدكتور محمد باقر حجتي، وتاريخ القرآن للدكتور محمود راميار، وتاريخ القرآن للشيخ محمد هادي معرفت.

وكذلك الكتب المؤلَّفة في موضوع علوم القرآن، مثل: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١هـ)، والحقائق الهامّة للعاملي، والتمهيد في علوم القرآن للشيخ معرفت.

أو الكتب المرتبطة بعدم تحريف القرآن، ومنها: صيانة القرآن من التحريف للشيخ معرفت.

ثمّ اتجهت الأنظار نحو الاهتمام بهذا الموضوع بشكلٍ خاصّ. ويمكن ذكر كتاب «مصحف الإمام عليّ»، لمحمد علي إيازي، و«مصحف الإمام عليّ»، لكاتب هذه السطور.

وفي كتاب إيازي تمّ تناول مصحف الإمام علي ودراسته من مختلف الجوانب على نحو تفصيلي. وقد رأى إيازي أن مصحف الإمام علي وكتاب عليّ أو صحيفة عليّ كلّها أسماء لكتابٍ واحد. وبشأن ترتيب مصحف الإمام علي فقد ذهب إلى أن ترتيب سوره لم يكن حَسْب ترتيب النزول، بل هو تماماً مثل ترتيب المصحف الراهن[١٧].

وأما في كتابنا فقد تمّ السعي بشكلٍ رئيس إلى دراسة ترتيب مصحف الإمام عليّ. ومن خلال ذكر العديد من الأدلة والإجابة عن الإشكالات والشبهات بشأن ترتيب سور هذا المصحف تمّ التأكيد على أن ترتيب سوره كان موافقاً لترتيب النزول.

إن المصادر التي اعتمد عليها الشيخ معرفت في البحث بشأن «مصحف الإمام علي» يمكن بيانها بشكل رئيس على النحو التالي:

مصادر الشيعة: كتاب سُلَيْم بن قيس؛ والجزء الأوّل من تفسير العياشي؛ وتفسير القمّي؛ ومناقب ابن شهرآشوب؛ والاحتجاج للطبرسي؛ والجزء الأوّل من آلاء الرحمن للبلاغي؛ وتفسير البرهان للبحراني؛ والجزء الأوّل من تفسير الصافي؛ والجزء الثاني والتسعين من بحار الأنوار.

مصادر أهل السنّة: فهرست ابن النديم؛ والجزء الثاني من طبقات ابن سعد؛ والجزء الثاني من تاريخ اليعقوبي؛ والاستيعاب لابن عبد البرّ؛ والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي؛ والجزء الأوّل من كتاب الإتقان في علوم القرآن للسيوطي[١٨].

كان الإجماع منعقداً منذ القدم بين علماء الشيعة والسنّة بشأن ترتيب سور مصحف الإمام عليّ على القول بأن هذا الترتيب موافقٌ للنزول.

وممَّنْ قال بذلك من الشيعة يمكن لنا تسمية الشيخ المفيد[١٩]، والسيد شرف

الدين[٢٠].

كما يمكن لنا من بين علماء السنّة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي تسمية كلٍّ من: الشهرستاني(٤٦٧ ـ ٥٤٨هـ)[٢١]، وأحمد بن فارس(٣٢٩ ـ ٣٩٥هـ)، وابن حجر(٨٥٢هـ)، وعبد الرحمن السيوطي(٨٤٩ ـ ٩١١هـ)، وابن جُزي الكلبي(٦٩٣ ـ ٧٤١هـ)[٢٢].

إلاّ أن بعض المعاصرين، من أمثال: السيد محمد علي إيازي، قد أشكل على تلك الروايات، وطعن في اعتبارها، وقال بأن ترتيب مصحف الإمام عليّ لا يختلف عن ترتيب المصحف الراهن أبداً.

هذا في حين أن الأكثرية المتاخمة للإجماع من العلماء المعاصرين، من أمثال: السيد مرتضى العسكري، والسيد جعفر مرتضى العاملي، والسيد محمد حسين الطباطبائي، قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه المتقدِّمون من العلماء، من القول بأن ترتيب مصحف الإمام عليّ عليه السلام موافقٌ لترتيب النزول، وسيأتي تفصيل ذلك.

٤ـ طريقة تأليف مصحف الإمام علي عليه السلام

هناك مجموعتان من الروايات بشأن تاريخ تأليف مصحف الإمام علي عليه السلام؛ فبعضها يرى أن الإمام قد ألَّف مصحفه في حياة رسول الله؛ بينما يرى بعضها الآخر أنه ألَّفه بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله.

ويمكن بيان مضمون روايات المجموعة الأولى على النحو التالي: كان الإمام عليّ عليه السلام في حياة النبي صلى الله عليه وآله يخصِّص ساعات من الليل والنهار بجمع وكتابة تنزيل وتأويل القرآن تحت إشراف النبيّ، وترك للأئمّة من بعده أثراً جامعاً للقرآن، سمّاه الإمامان الباقر والإمام الصادق عليهما السلام بـ «الصحيفة الجامعة».

والمضمون المشترك بين جميع هذه الروايات هو التصريح بأن تأليف مصحف الإمام عليّ عليه السلام كان في زمن حياة رسول الله صلى الله عليه وآله.

إن الرواة الذين روَوْا هذه الروايات، التي تحمل هذا المضمون على نحو الإجمال أو التفصيل، عشرة رواة من الشيعة والسنة، وهم: إبراهيم بن يزيد التيمي الكوفي(٥٠

ـ ٩٢هـ) عن أبيه؛ والحارث بن سويد(بعد عام ٧٠هـ)؛ وأبو الطفيل(١١٠هـ)؛ ومسلم بن عبد الله أبو حسان البصري(١٣٠هـ)؛ ووهب بن عبد الله أبو جحيفة(٧٤هـ)؛ وطارق بن شهاب البجلي الكوفي(٨٢هـ)، عن عليّ عليه السلام؛ وعلي بن رباح البصري(حوالي عام ١١٠ للهجرة)[٢٣]؛ وسُلَيْم بن قيس (٤ هـ، بعد عام ٧٥هـ)[٢٤]؛ وأبو الطفيل (١١٠هـ)، عن الإمام الباقر عليه السلام، عن آبائه[٢٥]؛ وجبلة بن سحيم الكوفي(١٢٥هـ)، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام[٢٦].

وأما الطائفة الأخرى من الروايات بشأن «مصحف الإمام علي عليه السلام» فإنها تتحدّث عن تأليف الإمام له بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك بالتزامن مع أخذ البيعة لأبي بكر بالخلافة. ومضمون هذه الطائفة من الروايات يقول: إن النبي دعا عليّاً في آخر عمره الشريف، وأوصاه بجمع القرآن. وقد بادر الإمام إلى تنفيذ وصيّة النبي في أقرب فرصة، وبعد أن أتمّ جمع القرآن عرضه على الناس، ولكنّهم لم يقبلوه منه، وكان سبب رفضهم ـ طبقاً لاختلاف الروايات ـ إما لاشتماله على التأويل، أو لأن الإمام اشترط قبولهم له بقبول ولايته، وإن الإمام بعد رفض الناس لقرآنه أعاده إلى بيته.

والقاسم المشترك بين هذه الروايات هو القول بأن الإمام جلس في بيته بعد الفراغ من دفن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وانهمك بتأليف القرآن.

إن الرواة الذين رووْا هذا المضمون بالإجمال أو التفصيل، من الشيعة والسنّة، والبالغ عددهم أحد عشر شخصاً[٢٧]، هم كلٌّ من: سُلَيْم بن قيس، عن أبي ذرّ الغفاري(٣٢هـ)؛ وسلمان الفارسي(٣٤هـ)؛ وابن عبّاس؛ وعبد خير الكوفي(حوالي عام ٩٠ للهجرة)، عن يمان(١٣هـ)؛ ومحمد بن سيرين البصري(١١٠هـ)، عن عكرمة (١٠٧هـ)؛ وعبد الله بن عبد الرحمن(حوالي العام ١٤٥هـ)؛ وعلي بن رباح(حوالي العام ١١٠هـ)؛ وأبي رافع(٣٦هـ)؛ وجابر بن يزيد الجعفي الكوفي(١٢٧هـ)، عن الإمام الباقر عليه السلام؛ وأبي بكر الحضرمي(١١٥هـ)؛ وسالم بن أبي سلمة(١٣٦هـ)؛ وأبان بن تغلب الكوفي(١٤١هـ)؛ وحسين بن زيد المدني(حوالي عام ١١٠ ـ ١٩٠هـ)، عن الإمام الصادق، عن آبائه عليهم السلام.

ذكر أحمد بن عبد العزيز أبو بكر الجوهري(٣٠٠هـ) أن بعض الأشخاص،

من أمثال: سعد بن أبي وقّاص، والمقداد بن الأسود، والزبير، كانوا في تلك المدّة يقدّمون العون للإمام عليّ في جمع القرآن[٢٨]. وقد استغرقت عملية جمع الإمام عليّ للمصحف على رواية ابن عبّاس ستّة أشهر، وعلى رواية عبد خير(حوالي العام ٩٠هـ) ثلاثة أيام، وعلى رواية جابر بن يزيد الجعفي(١٢٧هـ)، عن الإمام الباقر، ستة أيام[٢٩].

وكما يُلاحَظ فإن ظاهر هاتين الطائفتين من الروايات متعارضٌ.

غاية ما هنالك أن الشيخ معرفت قد اقتصر على نقل روايات الطائفة الثانية، ولم يبحث في طريقة الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات.

وعلى أيّ حالٍ هناك احتمالان يمكن طرحهما بشأن كيفية الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات؛ بغية رفع التعارض بينهما.

الاحتمال الأول: إن الإمام علياً قام بجمع القرآن مرّتين:

مرّةً في حياة رسول الله، حيث كان النبيّ يملي عليه، وهو يكتب بخطّه، تنزيل القرآن وتأويله وما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، حتّى أرش الخدش؛ ليكون عند أوصياء النبي بعد رحيله. ولم يكن البناء منذ البداية على عرض هذا القرآن على الناس، بل هو من التراث الخاصّ بأوصياء النبي الأكرم.

ومرّةً ثانية بعد وفاة النبيّ الأكرم. وقد تمّ جمع القرآن هذه المرّة عن نسخ القرآن المحفوظة في بيت النبيّ الأكرم. ولكنْ بعد أن رفضه الناس دخل هذا القرآن بدوره ضمن التراث الخاصّ بالأئمّة الأطهار، ولم يعُدْ بإمكان الناس الوصول إليه، إلاّ أن إمام العصر عند ظهوره سيخرجه إلى الناس، ويقرّه رسمياً بدل القرآن الموجود بين أيديهم.

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال: **أوّلاً**: إن ظاهر الروايات يثبت أن مصدر هذين المصحفين كان مختلفاً؛ فالمصحف الذي كتبه الإمام عليّ في حياة النبيّ الأكرم كان بإملاء رسول الله[٣٠]؛ أما المصحف الذي ألّفه الإمام بعد وفاة النبيّ فكان من نسخ القرآن التي كان يتمّ حفظها في بيت النبيّ[٣١].

وثانياً: إن ظاهر هذه الروايات يُثبت أن الغرض من تأليف هذين المصحفين كان

مختلفاً أيضاً؛ فالمصحف الذي كتبه في حياة النبيّ إنما كتبه لأوصياء النبيّ[٣٢]؛ أما المصحف الذي كتبه بعد رحيله فكان لعرضه على الناس[٣٣].

الاحتمال الثاني: إن الإمام لم يقُمْ إلاّ بتأليف مصحف واحد فقط، وكان عمله فيه شبيهاً بما كان من مصحف عثمان على مرحلتين (الكتابة في الصحف، وإعداد المصحف).

ففي المرحلة الأولى كان الإمام عليّ﵇ في حياة النبيّ الأكرم يخصِّص ساعات من الليل والنهار يختلي فيها مع رسول الله، فكان النبيّ يُملي عليه القرآن، وهو يخطّه، تنزيلاً وتأويلاً. وهكذا كان ما قام به الإمام عليّ﵇ في هذه المرحلة شبيهاً بالمرحلة الأولى من كتابة المصحف العثماني على عهد أبي بكر وعمر، والذي يُعبَّر عنه بـ «كتابة المصحف». فالقرآن الذي كتبه الإمام عليّ في حياة النبي الأكرم﵌، وتمّ حفظه في بيت النبيّ، كان متفرِّقاً في كتابات مختلفة ومتنوِّعة، من قبيل: الصحف والشظاظ والأكتاف والرقاع والقرطاس والحرير والسير والرقّ والخزف، ولم يكن مجموعاً في مكانٍ واحد أو بين دفّتين[٣٤].

وفي المرحلة الثانية قام الإمام علي﵇ بعد وفاة النبيّ الأكرم﵌ بكتابة القرآن في كتابٍ واحد، عن القرآن الذي كتبه في المرحلة الأولى، بإملاء النبيّ، متفرقاً في العديد من الأشياء، التي كانت محفوظةً في بيت النبي. ولما تمّ له ذلك خرج به إلى الناس، ولكنّهم رفضوه، واكتفوا بما كان عندهم، فعاد به الإمام إلى بيته، ليضعه بين سائر تركة النبيّ لأوصيائه من الأئمّة من بعده، يتوارثونه جيلاً بعد جيل، وهو الآن في يد إمام العصر والزمان﵄، وسوف يخرجه بعد ظهوره، ويجعله هو القرآن المتَّبَع بين الناس[٣٥].

وعليه يمكن تشبيه ما قام به الإمام علي﵇ من جمع القرآن بعد رحيل النبي الأكرم﵌ بما حدث من أمر جمع المصحف على عهد عثمان، وهو ما عرف في حينها بـ «توحيد المصاحف»، حيث قام الإمام عليّ بتوحيد ما كان متفرِّقاً من القرآن في أدوات مختلفة في مصحفٍ وكتاب واحد، وهو ما عُبِّر عنه في الروايات بـ «ثوب واحد»، و«إزار واحد»، و«مصحف واحد»، و«بين اللوحين»[٣٦].

وعلى هذا الأساس يمكن القول: **أولاً**: إن مصدر مصحف الإمام عليعليه السلام لم يكن ـ في الحقيقة ـ غير شيء واحد، وهو ما كان مجموعاً في بيت رسول اللهصلى الله عليه وآله، وهو الذي كتب الإمام عليّ الجزء الأعظم منه في حياة النبيّ، بإملاء رسول الله وخطّه، ولا سيَّما أن رواية جبلة بن سُحَيْم تقول: «لو ثُنيت لي الوسادة، وعرف لي حقّي، لأخرجت لهم مصحفاً كتبتُه، وأملاه عليَّ رسول اللهصلى الله عليه وآله»[٣٧].

وثانياً: إن تأليف القرآن وتأويله للأوصياء لا يتنافى مع عرضه على الناس.

وكما ذكروا فإن مصحف الإمام عليعليه السلام، الذي ألَّفه بعد وفاة رسول الله، وعرضه على الناس، كان ـ بالإضافة إلى القرآن ـ يشتمل على التأويل أيضاً. كما نقل الشيء ذاته بالنسبة إلى القرآن الذي كتبه في حياة رسول الله بخطّه وبإملاء الرسول[٣٨].

وحيث يكون مضمونهما واحداً ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن الإمام عليّ قد كتب مصحفين.

وقد نقل الشيخ معرفت في بيان وصف مصحف الإمام عليّعليه السلام في حياة النبي الأكرمصلى الله عليه وآله روايةً عن سُلَيْم بن قيس الهلالي، يقول فيها الإمام: «ما نزلت آيةٌ على رسول اللهصلى الله عليه وآله إلاّ أقرأنيها، وأملاها عليَّ، فأكتبها بخطّي، وعلَّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها، ودعا لي أن يعلّمني فهمها وحفظها، فما نسيتُ آية من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليَّ، فكتبتُه منذ دعا لي ما دعا»[٣٩].

وفي هذا الإطار لا يوجد كلامٌ بشأن النسبة بين المصحف الذي ألَّفه الإمام عليّ بعد وفاة رسول اللهصلى الله عليه وآله وبين ما كان كتبه في حياته الشريفة، إلاّ:

١ـ ما نقله عنه الأصبغ بن نباتة، وذلك في زمن خلافته، وهو قوله: «والله ما من حرفٍ نزل على محمدصلى الله عليه وآله إلاّ أني أعرف في مَنْ أنزل، وفي أيّ يوم، وفي أيّ موضع. ويلٌ لهم أما يقرأون: ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى ◆ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩)، والله عندي، ورثتهما من رسول الله»[٤٠].

٢ـ و ما نقل عن سُلَيْم بن قيس أنه عندما أراد تأليف القرآن بعد رحيل رسول الله من الصحف والشظاظ والأشار [والأسيار] والرقاع[٤١].

٣ـ وما رُوي عن الإمام الصادق(ع) أنّ النبي الأكرم(ص) قال لعليّ(ع): «يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيّعوه»(٤٢).

٤ـ وكذلك في أخبار ابن أبي رافع أن النبيّ قال في مرضه الذي توفي فيه لعليّ: «يا عليّ، هذا كتاب الله خُذْه إليك، فجمعه عليٌّ(ع) في ثوبٍ، فمضى إلى منزله، فلما قبض النبي(ص) جلس عليٌّ(ع) فألّفه كما أنزله الله»(٤٣).

ومن هذه الروايات ـ التي نقلها ـ قد يُفْهَم أنه كان يرى أن الإمام عليّ(ع) قد ألّف مصحفاً بعد رحيل رسول الله(ص) من القرآن الذي كتبه بخطّه في حياة النبيّ وإملائه. غاية ما هنالك أنها كانت تحفظ في بيت رسول الله.

وبطبيعة الحال فإنّه قد نقل رواية ابن عبّاس أن عليّاً(ع) جمع القرآن من قلبه (حفظه)(٤٤)، دون أن يردّها.

وربما فهم من ذلك أنه لم يصل إلى رأيٍ محدَّد بهذا الشأن.

٥ـ الصحيفة المعلَّقة، والصحيفة الجامعة

روى إبراهيم بن يزيد التيمي الكوفي(٥٠ ـ ٩٢هـ)، عن أبيه؛ والحارث بن سويد (٧٠هـ)؛ وأبو الطفيل (٣ ـ ١١٠هـ)؛ ومسلم بن عبد الله أبو إحسان البصري (١٣٠هـ)؛ ووهب بن عبد الله أبو جحيفة (٧٤هـ)؛ وطارق بن شهاب البجلي الكوفي (٨٢هـ)، أنّه قال: «سَأَلْنَا عَلِيّاً ـ رَضِيَ الله عَنْهُ ـ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ رَسُولِ اللهِ(ص) شَيْءٌ بَعْدَ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: لا، وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِلاَّ فَهْمٌ يُؤْتِيهِ الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ رَجُلاً فِي الْقُرْآنِ، أَوْ مَا فِي الصَّحِيفَةِ»(٤٥).

والمراد بهذه الصحيفة هي الصحيفة التي كان الإمام عليّ(ع) يعلّقها على حُمالة سيفه. وقد سأله الراوي قائلاً: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: «الْعَقْلُ، وَفِكَاكُ الأَسِيرِ، وَلا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ».

إن ظاهر هذه الرواية يُعارِض الرواية المتواترة بشأن الصحيفة الجامعة. فقد ورد في رواية الصحيفة الجامعة أنها تحتوي على جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة،

وأن طولها سبعون ذراعاً مشتملة على أحاديث رسول الله[٤٦]، في حين ليست هذه الصحيفة سوى صحيفة صغيرة معلَّقة على حُمالة سيف الإمام عليّ عليه السلام.

لا شَكَّ في ضرورة تفسير هذه الرواية بشكلٍ لا يتعارض مع تلك الرواية المتواترة بشأن الصحيفة الجامعة، وإلاّ وجب التشكيك في صحّتها.

ويمكن رفع التعارض القائم بين هاتين الروايتين بأحد شكلين:

الأوّل: أن يكون مراد الإمام من القرآن في هذه الرواية ليس مجرد تنزيل القرآن، وإنما مراده من «القرآن» هو ذات الصحيفة الجامعة الشاملة لتنزيل القرآن وتأويله، أما الصحيفة المعلَّقة فهي شيءٌ مضافٌ إلى الصحيفة الجامعة.

الثاني: أن يكون مراد الإمام عليّ من «القرآن» في هذه الرواية مجرّد التنزيل، والمراد من الصحيفة المعلَّقة على حُمالة سيفه هي الصحيفة الجامعة.

بَيْدَ أن هذا الاحتمال ضعيفٌ. والذي يُضعِّفه هو أن الصحيفة الجامعة يجب أن لا تكون بهذا الحجم الصغير بحيث يمكن تعليقها على حُمالة سيف. اللهمَّ إلاّ إذا قيل بأن المعلَّق على حُمالة السيف ليس سوى جزءٍ صغير من الصحيفة الجامعة، وليس كلّها.

وإذا أردنا أن نقدِّم رأياً سلبياً عن هذه الرواية وجب القول: إن تحريفاً قد طال هذه الرواية التي تحصر تراث النبيّ بمجرد قرآن وصحيفة معلَّقة صغيرة.

يُضاف إلى ذلك تعارضها مع الحديث المتواتِر للصحيفة الجامعة.

وعلى أيّ حالٍ لا يمكن القول باختلاق هذه الرواية؛ لأن هذا المعنى (كتابة الإمام علي عليه السلام القرآن في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله) قد ورد في روايات أخرى أيضاً.

إلاّ أن الشيخ معرفت لم يتحدَّث عن التعارض القائم بين هاتين الروايتين. ويحتمل أنه قد راعى في ذلك الاختصار في بحثه؛ أو أنه لم يلتفت له أساساً.

٦ـ الصحيفة الجامعة، والمصحف، والكتاب

تنسب الروايات إلى الإمام عليّ عليه السلام كتاباً بعنوان «الصحيفة الجامعة» تارةً؛ و«مصحف عليّ» تارة؛ و«كتاب عليّ» تارة أخرى. وهناك احتمالان في هذا الشأن:

الأوّل: أن تكون هذه العناوين لأكثر من كتاب.

الثاني: أنها عناوين متعدّدة لكتاب واحد.

وهناك الكثير من الذين يرَوْن هذه العناوين إنما هي لكتابين، وهما: «الصحيفة الجامعة، أو كتاب عليّ عليه السلام»؛ و«مصحف عليّ عليه السلام».

إلاّ أن هناك الكثير من القرآن التي تؤيِّد الاحتمال الثاني.

ويبدو أن هذا الكتاب لم يكُنْ له في بداية الأمر عنوانٌ خاص. ومن هنا كان يُسمّى بواحدٍ من هذه العناوين من حينٍ لآخر.

ويمكن بيان تلك القرائن على النحو التالي:

أوّلاً: لم يَرِدْ الجمع بين هذه العناوين في روايةٍ واحدة، وإنما جاء ذكر كلّ واحد منها في روايةٍ مستقلة، الأمر الذي يُثبت أن سبب تعدُّد هذه العناوين يأتي من تعدُّد التعابير، وليس من تعدُّد المصاديق.

ثانياً: جاء الكلام بشأن كتابة كلّ واحد من هذه العناوين الثلاثة أنها كانت بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ عليّ عليه السلام. بل إن سياق رواية عن سُلَيْم بن قيس بحيث يوحي وكأنّه يتحدَّث عن شيءٍ واحد؛ فإن ظاهر روايته يثبت أن المصحف الذي كتبه الإمام عليّ في حياة رسول الله بخطّه وبإملاء الرسول لا يختلف عن المصحف الذي عرضه في خلافة أبي بكر. فعندما سأل طلحةُ الإمام عليّاً عن القرآن الذي ألَّفه بعد رحيل رسول الله أجابه الإمام بالقول: فيه تنزيل وتأويل كلّ آية، بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطّ يدي، فيه كلّ ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، حتّى الأرش في الخدش[٤٧].

وهذا هو ذات الوصف الوارد بشأن «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب عليّ عليه السلام».

وعليه فإن هذا الجواب يعبِّر عن أن مصحف عليّ عليه السلام هو نفس «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب عليّ».

وفي روايةٍ عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام جاء وصف «الصحيفة الجامعة» بهذا الوصف أيضاً، إذ يقول: «عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا محمد، إنّ عندنا الجامعة، وما يدريهم ما الجامعة؟ قال: قلتُ: جُعلت فداك، وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله، إملاء من فلق فيه، وخطّ عليّ عليه السلام

بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج إليه الناس، حتّى الأرش في الخدش»[٤٨].

وقد ورد ذات هذا الوصف بشأن كتاب عليّ عليه السلام أيضاً. فقد روى الفضيل بن يسار، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «يا فضيل، عندنا كتاب عليّ، سبعون ذراعاً، ما على الأرض شيءٌ يحتاج إليه إلاّ وهو فيه، حتّى أرش الخدش، ثمّ خطّ بيده على إبهامه»[٤٩].

وعليه يتّضح من خلال هذه الروايات أن هناك كتاباً واحداً كتبه الإمام عليّ عليه السلام، وقد ورد التعبير عنه من قبل الأئمّة المعصومين عليهم السلام بثلاثة عناوين، وهي: «المصحف»، و«الصحيفة الجامعة»، و«كتاب عليّ».

ثالثاً: صرّح في هامش كلّ واحد من هذه العناوين الثلاثة أن هذا الكتاب قد اشتمل على تنزيل القرآن وتأويله.

وفي هذا الإطار من المناسب أن نلفت الأنظار إلى طائفتين من الروايات:

طائفة تؤيِّد وجود التأويل في مصحف عليّ عليه السلام، من قبيل: رواية سُلَيْم بن قيس، ومحمد بن سيرين.

وطائفة أخرى تؤيِّد وجود تنزيل القرآن في «الصحيفة الجامعة»، أو «كتاب عليّ عليه السلام»، من قبيل: ما رواه أبو خالد الكابلي، عن الإمام الباقر عليه السلام؛ أو الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام، بشأن وجود تفسير للآيات في «كتاب عليّ عليه السلام»[٥٠].

لم يتحدَّث الشيخ معرفت بشأن هذه العناوين الثلاثة. وربما فهم من تقرير مصحف علي عليه السلام في رواية سُلَيْم بن قيس بشأن كتابة تأويل القرآن وتفسيره وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، بإملاء رسول الله وخطّ عليّ[٥١]، أنْ ليس هناك من اختلاف بين «الصحيفة الجامعة» و«مصحف عليّ»؛ إذ كما تقدَّم فإنّ هذا التقرير الوارد في رواية سُلَيْم ناظرٌ إلى ذات الشيء الذي كان يُعبَّر عنه في زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام بـ «الصحيفة الجامعة».

٧ـ مصحف الإمام علي عليه السلام بعد التأليف

قيل بشأن مآل مصحف الإمام علي عليه السلام: إنه بعد أن رُفض من قبل الناس بقي

تراثاً عند الأئمّة الأطهار﵈، ولم يتمكّن سائر الناس من الاطّلاع على مضامينه، بل وتمّ التصريح بأن هذا المصحف لن يكتب له الظهور إلاّ بعد ظهور الإمام المنتظر﵀[٥٢].

نقل عن محمد بن سيرين أنه قال: «لو أصبْتُ ذلك الكتاب كان فيه علمٌ».

وقد سأل عنه أستاذه عكرمة(١٠٧هـ)، ولكنّه لم يكن يعرف عنه شيئاً[٥٣].

وعندما وصل الإمام عليّ﵇ إلى الخلافة اكتفى بالمصحف العثماني، ولم يُخرج مصحفه، بل لم يقُمْ حتّى بإصلاح الأخطاء الإملائية في المصحف العثماني؛ إذ كان يراه كافياً لهداية المسلمين. من هنا عندما سأله طلحة: «ما يمنعك ـ يرحمك الله ـ أن تُخرج كتاب الله [الذي كتبْتَه بعد رحيل رسول الله﵌] إلى الناس؟! أجابه الإمام بالقول: أخبرني عمّا كتبه القوم، أقرآن كلّه أم فيه ما ليس بقرآن؟ قال طلحة: بل قرآن كلّه، قال﵇: إنْ أخذتُم بما فيه نجوتُم من النار، ودخلتُم الجنّة»[٥٤].

وفي رواية عن الإمام الحسن﵇، وقيس بن عُبادة الأنصاري(٥٩هـ)، أن الإمام عليّ﵇ لم يقُمْ بأيّ تغيير في المصحف العثماني في زمن خلافته، وقال: «إن القرآن لا يُهاج اليوم، ولا يحوَّل»[٥٥].

يبدو أن السبب الذي دعا الإمام عليّ﵇ إلى عدم إظهار مصحفه حتى في أيام خلافته أنه لم يكن لديه الكثير من الأنصار والأعوان، وعليه فإنه كما لم يتمكن من تثبيت دعائم ولايته، رغم التصريحات النبوية الكثيرة بهذا الشأن، ولا سيَّما ما كان منها في غدير خمّ، لم يتمكّن من إقرار مصحفه رسمياً حتّى في أيام خلافته أيضاً.

ثم إن مصحف الإمام عليّ﵇ لم يكن بالإمكان مقارنته بمصحف أبيّ ومصحف ابن مسعود؛ لأن مصحفي هذين الصحابيين وإنْ اشتملا على بعض التأويلات ـ التي أثارت اعتراض عمر[٥٦] ـ، إلاّ أنها لم تكن من تلك التأويلات التي تزعزع أركان الخلافة. ومن الواضح بداهة أن هذين المصحفين لو كانا يشتملان على ذات التأويلات التي اشتمل عليها مصحف الإمام عليّ﵇ لم يكن مصيرهما أفضل من مصير مصحف الإمام علي﵇.

وقد جاء في رواية سُلَيْم أن مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام كان يشتمل على مسائل تفضح الخلفاء[٥٧].

يُضاف إلى ذلك أن ابن مسعود وأبيّ بن كعب لم يطرحا نفسَيْهما كمنافسين للخلفاء على السلطة والخلافة، من هنا فإنّ انتشار مصحفَيْهما لم يكن يشكّل خطراً على المصالح السياسية للخلفاء.

لا يخفى أن إقبال الناس على الإمام عليّ‌عليه السلام في زمن خلافته لم يكن يعني التسليم المطلق من قبل الناس للإمام، من هنا لا يمكن لنا أن نتوقَّع من الإمام أن يدعو الناس إلى اتّباع مصحفه فور وصوله إلى الخلافة.

ويمكن لنا أن نلاحظ في هذا السياق محاولة الإمام علي‌عليه السلام ردع الناس في أيام خلافته عن بدعة صلاة التراويح، التي أسَّس لها عمر بن الخطاب، ولم تكن على عهد رسول الله، ومع ذلك ثارت ثائرة الناس، وتعالت صيحات: «واسنّة عُمَراه»! فرأى أمير المؤمنين أنه إذا أراد القضاء على تبعات الخلفاء السابقين فإن الناس سوف يتفرَّقون من حوله[٥٨].

كما أن الإمام عليّ قضى أكثر أيام خلافته في خضمّ الحروب الداخلية. وفي ظلّ هذه الأجواء لم يكن استبدال المصحف الرسمي ممكناً.

يضاف إلى ذلك أن المخالفين والمعارضين للإمام عليّ إنما خرجوا عليه تحت ذريعة حمايته لقتلة عثمان ووجودهم في جيشه، فإذا أضاف أمير المؤمنين إلى ذلك حظر مصحف عثمان، ودعا إلى الترويج لمصحفه، لكان بذلك أعطى مبرِّراً أكبر لأعدائه في إثارة الدَّهْماء ضدّه. وقد تؤدّي هذه الخطوة إلى القضاء على القرآن الكريم نفسه.

وعليه من الواضح أن الظروف لم تكن مؤاتيةً لكي يخرج الإمام علي‌عليه السلام مصحفه إلى العلن.

هذا، وكان هناك سببٌ آخر قد منع الإمام علي‌عليه السلام والأئمة المعصومين‌عليهم السلام من بعده من إخراج المصحف إلى الناس، ويتمثَّل هذا السبب في أن السلطات قد أصدرت أمراً رسمياً بمنع كتابة الحديث والسنّة، وحيث كان مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام يشتمل على الأحاديث النبوية في (التأويل) كان مشمولاً بقرار المنع أيضاً. ومن هنا كان من

المتوقَّع أن تتمّ مصادرته وإتلافه إذا أظهروه. وهذا ما قام به ابن مسعود أيضاً، فعندما طلبوا منه إحضار مصحفه ليحرقوه عمد إلى إخفائه(٥٩).

أما الشيخ معرفت فقد نقل ـ بشأن مصحف الإمام عليّ عليه السلام في هذه المرحلة ـ رواية سُلَيْم بن قيس في الحوار الذي دار بين طلحة والإمام عليّ عليه السلام، وطلب طلحة من الإمام أن يخرج إلى الناس المصحف الذي ألَّفه في حياة رسول الله، فقال له الإمام: إن القرآن الذي بين أيديكم هو كلّ القرآن، وأنه يكفي لهداية الناس(٦٠). ولم يتعرَّض سماحته إلى موضوع آخر في هذا الشأن.

٨ـ مصحف الإمام علي عليه السلام بعد رحيله

جاء في رواية سُلَيْم بن قيس أن الإمام عليّ عليه السلام، بعد أن رفضوا مصحفه، قال: أما والله ما ترَوْنه بعد يومكم هذا، ولن ترَوْه إلى قيام القائم عليه السلام.

وذكر أن طلحة عندما سأله: «لِمَنْ تعطي هذا القرآن والتأويل وعلم الحلال والحرام من بعدك؟ ومَنْ هو صاحبه؟ قال الإمام عليه السلام: أعطيه للذي أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله أن أعطيه له، قال طلحة: فمَنْ هو؟ فقال عليه السلام: إنّه وصيّي وأحقّ الناس من بعدي ولدي الحسن، ومن بعده ولدي الحسين، إلى آخرهم، حتّى يَرِدُوا على رسول الله حوض الكوثر، هم مع القرآن، والقرآن معهم، وإنهم لا يفترقون عنه، وإنه لا يفترق عنهم(٦١).

وبعد رحيل الإمام عليّ عليه السلام إلى عصر الإمام الرضا عليه السلام لم يذكر «مصحف الإمام عليّ عليه السلام».

وفي روايةٍ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي(٢٢١هـ) ادّعى أن الإمام الرضا عندما بلغ القادسية في سفره إلى خراسان أعطاه مصحفاً يشتمل على أضعاف ما يشتمل عليه القرآن الذي بأيدي الناس، ولكنْ لم يجد فرصة النظر فيه، ويسجِّل بعض مسائله؛ إذ بعث إليه الإمام بعد فترةٍ وجيزة مَنْ يأخذ منه المصحف(٦٢).

وفي روايةٍ ضعيفة عنه قال: «دفع إليَّ أبو الحسن عليه السلام مصحفاً، وقال: لا تنظر فيه، ففتحتُه، وقرأتُ فيه: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (البيّنة: ١)، فوجدت فيها اسم سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، قال: فبعث إليَّ: ابعث إليَّ

بالمصحف»[٦٣].

إلاّ أن هذه الرواية ـ بخلاف الرواية السابقة ـ يحتمل فيها التلاعب من قبل الغُلاة؛ إذ في سندها لم يتَّضح مَنْ هو الراوي الذي يتوسَّط عليّ بن محمد بن بندار وأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي. وهناك احتمالٌ قويّ أن يكون هو إبراهيم بن إسحاق أبو إسحاق النهاوندي(حيٌّ سنة ٢٦٩هـ)، وقد ضعَّفه النجاشي والطوسي، وقال فيه ابن الغضائري: «ضعيفٌ في حديثه، وفي مذهبه ارتفاع (غلوّ)...»[٦٤].

يؤيِّد هذا الاحتمال أن سند هذه الرواية يشتمل من ناحية على عليّ بن محمد (ابن بندار)، يروي عن النهاوندي؛ ومن ناحيةٍ أخرى أن النهاوندي قد روى بسنده عن عليّ‌عليه السلام، أنه قال: «يا أمير المؤمنين، أَوَليس هو كما أنزل؟ فقال: لا، مُحي منه سبعون من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وما ترك أبو لهب إلاّ للإزراء على رسول الله‌صلى الله عليه وآله؛ لأنه عمّه»[٦٥].

إن تشابه مضمون كلا هاتين الروايتين؛ ونقل رواية ابن بندار، عن النهاوندي الغالي، يعزِّز احتمال أن تكون هاتان الروايتان في الأصل روايةً واحدة.

والرواية التالية عن النديم(٣٥٠ ـ ٤٣٨هـ)، قال: «كان المصحف [مصحف عليّ‌عليه السلام] عند أهل جعفر، ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني‌رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق، بخطّ علي بن أبي طالب، يتوارثه بنو حَسَن على مرّ الزمان»[٦٦].

إلاّ أن هذه الرواية غير صحيحة؛ إذ إن مصحف الإمام علي‌عليه السلام ـ كما تقدَّم ـ لا يكون إلاّ عند الأئمة‌عليهم السلام.

من هنا يبدو أن المصحف الذي رآه ابن النديم عند الحمزة الحسني هو من قبيل: المصاحف المحفوظة حالياً في بعض المتاحف على أنها بخطّ الإمام علي، والتي يعود تاريخ كتابتها إلى القرن الثالث والرابع للهجرة، ولذلك لا تصحّ نسبتها إلى الإمام عليّ.

ولا تزال خزانة التراث في المسجد الحسيني في القاهرة تحتفظ بعددٍ من المصاحف ـ بالخطّ الكوفي والتنقيط الإعرابي ـ يعود تاريخها إلى هذين القرنين، ومكتبة أمير المؤمنين في النجف الأشرف، وكذلك متاحف إيران القديمة، ومكتبة الحضرة الرضوية في مشهد المقدسة.

بَيْدَ أن هذه المصاحف لم تثبت نسبتها إلى الإمام عليّ عليه السلام من قبل المختصّين والخبراء والباحثين في الشأن القرآني[٦٧].

إن الشيخ معرفت في ما يتعلق بمآل مصحف الإمام عليّ عليه السلام قد اكتفى بنقل الروايات، ولم يقم بتحليلها.

فقد نقل عن سُلَيْم بن قيس الهلالي روايةً تقول: بعد أن أتمّ الإمام تأليف المصحف عرضه على الناس، بَيْدَ أن الناس رفضوه، فقال الإمام عليه السلام: إنما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرأوه... أما وقد رفضتموه، فواللهِ لن ترَوْه بعد يومكم هذا أبداً[٦٨].

وروى عنه أيضاً أن طلحة عندما طلب من الإمام أن يعرض مصحفه على الناس قال له: يكفيهم القرآن الذي بين أيديهم لهدايتهم[٦٩].

غاية ما هنالك أن الشيخ معرفت رأى أن هذا الحوار بين طلحة والإمام علي عليه السلام كان في زمن عثمان ومشروع توحيد المصاحف، في حين أن صدر وذيل رواية سُلَيْم في كتابه يُثبت أن هذا الحوار والطلب كان في زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام.

كما ذكر الشيخ معرفت رواية ابن سيرين، التي قال فيها: تطلّبت ذلك الكتاب، وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه[٧٠].

كما نقل عن ابن النديم أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام كان عند آل جعفر.

ونقل عنه أيضاً أنه قال: ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطّ علي بن أبي طالب، يتوارثه بنو حَسَن[٧١].

بَيْدَ أنه لم يرْتَضِ هذه الروايات. وقال بعد الإشارة إلى روايات منقولة في بحار الأنوار[٧٢] في هذا الشأن: الصحيح عند الشيعة أن مصحف الإمام عليه السلام قد تمّ توارثه بين الأئمة واحداً إثر واحد، ولم يَرَه أحدٌ غيرهم[٧٣]. ثم قال بعد ذلك: هكذا حرص الإمام وأوصياؤه عليهم السلام على حفظ وحدة الأمّة، فلا تختلف بعد اجتماعها على ما هو قرآن كلّه[٧٤].

وبطبيعة الحال فإن إخفاء مصحف الإمام عليّ عليه السلام لا يعني أن الناس كانوا محرومين من التعرُّف على محتواه؛ وذلك لأنهم أنفسهم كانوا يملكون تنزيل القرآن،

وكانوا يحصلون على تأويله من طريق الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ وآخر؛ فقد صرَّح الأئمة أنفسهم أنهم إنما ينقلون أحاديثهم مما يحفظونه من تراث عليّ عليه السلام[٧٥].

- يتبع -

الهوامش

(١) انظر: محمد بن الحسين الراغب الإصفهاني، معجم مفردات القرآن، مادة (صحف)؛ محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، مادة (صحف).

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.

(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢: ١٦٢، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٣: ١٢٠، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧.

(٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٦) انظر: عبد الله بن أبي داوود السجستاني، المصاحف: ١٦.

(٧) انظر: يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٣: ٢٦٩.

(٨) انظر: عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٨.

(٩) انظر: أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ١٢ ـ ١٣.

(١٠) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٨.

(١١) نقل هذه الرواية سفيان بن سعيد الثوري، عن عبد الخير، وقيل عنه: إنه كان يضع الحديث على لسان أهل البيت عليهم السلام لصالح الخلفاء. انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث (هامش سفيان الثوري). وبذلك كانت هذه الرواية هي الموضوعة خلافاً للرواية السابقة.

(١٢) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١٢: ٩.

(١٣) انظر: حسين النوري، فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب: ٩٧؛ نجّار زادگان، سلامة القرآن من التحريف ١: ٣٦٩.

(١٤) انظر: إحسان إلهي ظهير، الشيعة والقرآن: ٨٠؛ محبّ الدين الخطيب، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة: ١٥؛ صابر نعمة، الشيعة معتقداً ومذهباً: ١٠٥؛ مصطفى الشكعة، الإسلام بلا مذهب: ١٨٩؛ ناصر بن عبد الله القفاري، أصول مذهب الشيعة الإثني عشرية ١: ٢٠٢، ٢٣٥.

(١٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٩؛ محمد علي إيازي، مصحف إمام علي عليه السلام: ٢١١.

(١٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٨ ـ ٢٩٦.
(١٧) انظر: إيازي، مصحف إمام علي×: ٨١ فما بعد.
(١٨) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٠٦ ـ ٢٨٨.
(١٩) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٧٤.
(٢٠) انظر: عبد الحسين شرف الدين، المراجعات: ٤١١.
(٢١) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار: ٢٩٢ ـ ٢٩٨.
(٢٢) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، ١٩٥؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٢٧؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ٣٤، ٤٢؛ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنـزيل ١: ٦؛ علي الكوراني، تدوين القرآن: ٣٤٣؛ السيد أبو الفضل مير محمدي زرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ١٤٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٠.
(٢٣) انظر: عبيد الله بن عبد الله الحسكاني، شواهد التنـزيل لقواعد التفضيل في الآيات النازلة في أهل البيت^ ١: ٣٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥.
(٢٤) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٦٣ ـ ٦٤؛ محمد بن الحسن الصفّار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٦: ٢٧٥؛ ٤٠: ١٣٩؛ ٨٩: ٩٩؛ محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ١: ٨٢ ـ ٨٣ (ترجمة وشرح: السيد جواد مصطفوي)؛ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٨: ١٥٣.
(٢٥) انظر: محمد بن عليّ الصدوق، الأمالي: ٤٠١؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٦٨.
(٢٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥.
(٢٧) انظر: المصدر السابق ٨٩: ٤٨، ٥١ ـ ٥٢، ٨٨؛ ٤٠: ١٥٥؛ ٢٨: ١٩١، ٢٩٧، ٣٥٦؛ كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٣٢ ـ ٣٣، ٨٥ ـ ٨٨، ٩٢، ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ الطبرسي، الاحتجاج: ٤٧، ٥١، ١٠٥، ١٠٧، ١٥٦، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٧٩، ٢٨١؛ الحسكاني، شواهد التنـزيل ١: ٣٦ ـ ٣٨؛ أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف ١: ٥٨٦ ـ ٥٨٧؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١: ٩٧؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ١٠١؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٧؛ السيد نور الله المرعشي التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٧: ٦٣٦؛ محمد بن عليّ الصدوق، التوحيد: ٧٢ ـ ٧٣.
(٢٨) انظر: عبد الحميد بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٥٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٣١٥ (باختصارٍ يسير).
(٢٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٥٥؛ ٨٩: ٥١؛ الصدوق، التوحيد: ٧٢ ـ ٧٣.
(٣٠) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٢١١.
(٣١) انظر: المصدر السابق: ٦٣ ـ ٦٤؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٣٩؛ ٨٩: ٩٩؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٨٢ ـ ٨٣؛ الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٥٣.

(٣٢) انظر: الصدوق، الأمالي: ٤٠١؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٦٨.

(٣٣) انظر: علي بن الحسين المسعودي، إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام: ١٢١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٣٠٨.

(٣٤) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٦٣ ـ ٦٤؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٣٩؛ ٨٩: ٩٩؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٨٢ ـ ٨٣؛ الطبرسي، الاحتجاج: ١٤١؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٥٣.

(٣٥) انظر: المسعودي، إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام: ١٢١ ـ ١٢٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٣٠٨.

(٣٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٨، ٥١ ـ ٥٢، ٨٨؛ ٤٠: ١٥٥؛ ٢٨: ١٩١، ٢٩٧، ٣٥٦؛ كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٣٢ ـ ٣٣، ٨٥ ـ ٨٨، ٩٣، ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ الطبرسي، الاحتجاج: ٤٧، ٥١، ١٠٥، ١٠٧، ١٥٦، ١٢٢، ٢٢٥، ٢٧٩، ٢٨١؛ الحسكاني، شواهد التنزيل ١: ٣٦ ـ ٣٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف ١: ٥٨٦ ـ ٥٨٧؛ أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١: ٩٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ١٠١؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٧؛ المرعشي التستري، إحقاق الحق وازهاق الباطل ٧: ٦٣٦؛ الصدوق، التوحيد: ٧٢ ـ ٧٣.

(٣٧) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥.

(٣٨) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٨٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٢.

(٣٩) البحراني، تفسير البرهان ١: ١٦، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٤٠) انظر: تفسير العياشي ١: ١٤، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٤١) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٥.

(٤٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٤. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٤٣) انظر: محمد علي بن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ٤٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٥١. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(٤٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٤٨. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.

(٤٥) صحيح البخاري، كتاب الجزية، الباب ١٧؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ١٢٦.

(٤٦) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٢ ـ ١٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ١٨ ـ ٦٦.

(٤٧) انظر: المصدر السابق: ٢١١.

(٤٨) المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ١٨؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١.

(٤٩) المصدر السابق: ١٦٧.

(٥٠) انظر: الكليني، أصول الكافي ١: ٤٠٧؛ ٥: ٢٧٩؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ٣: ١٠٨؛ محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي ٧: ٣٤؛ محمد بن علي الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٣٣.

(٥١) انظر: البحراني، تفسير البرهان ١: ١٦. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٥٢) انظر: الطبرسي، الاحتجاج: ٢٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٣.

(٥٣) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٢.

(٥٤) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٨٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٢.

(٥٥) انظر: تفسير الطبري، المسمّى بـ (جامع البيان في تأويل القرآن) ١١: ٦٣٧؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩ ـ ١٠: ٣٣٠.

(٥٦) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ١: ٤٠٠.

(٥٧) انظر: الطبرسي، الاحتجاج: ٢٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٣.

(٥٨) انظر: مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٥٥.

(٥٩) انظر: عبد الله بن أبي داوود السجستاني، المصاحف: ٢٢.

(٦٠) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٣، ١٤٥ ـ ١٤٦، ١٤٨، ١٥١.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٢١٢.

(٦٢) انظر: الكليني، الكافي ٤: ٤٤٠.

(٦٣) انظر: المصدر نفسه.

(٦٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث (هامش هذا الاسم).

(٦٥) المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٣٦٤ ـ ٢٦٥.

(٦٦) محمد بن إسحاق، الفهرست: ٢٩.

(٦٧) انظر: محمود راميار، تاريخ قرآن: ٣٥٧ فما بعد؛ محمد باقر الحجتي، تاريخ قرآن: ٤١١ ـ ٤١٣؛ محمد علي إيازي، مصحف إمام علي‌: ١٨٧ فما بعد.

(٦٨) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٧٢؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٢٥، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.

(٦٩) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٧٢. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.

(٧٠) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٧؛ ابن سعد، الطبقات ٢: ١٠١، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.

(٧١) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٤٧ ـ ٤٨، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.

(٧٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٤٢.

(٧٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٦.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه.

(٧٥) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ٣١٩.

استحالة التحريف في القرآن الكريم

أ. بهاء الدين خرمشاهي(*)

ترجمة: حسن مطر

مدخلٌ

إن المباحث التي حظيت باهتمام الأستاذ معرفت في كتابه «صيانة القرآن من التحريف» هي: تعريف ابن حزم الأندلسي؛ بوصفه أوّل مَنْ قال بتحريف القرآن الكريم، وبيان تقرير عن التعريف لغةً واصطلاحاً، والقرآن ولغة التحريف، والتصوُّر الخاطئ في ما يتعلَّق بنسخ التلاوة، ومسألة الإنساء، وأهمّ أدلّة المؤلِّف في ردّ شبهة التحريف (ستّة أدلة)، وتصريح ثلاثين شخصية من كبار علماء الشيعة، وبحثٌ متمِّم في شرح أقوال مدَّعي التحريف، وموقفنا من الفئة الأخبارية المتطرِّفة، والمراد من التحريف في كتب العهدين، والتحريف من وجهة نظر الحَشْوية والظاهرية من أهل السنة، والتحريف من وجهة نظر الأخباريين، ومزاعم صاحب الفصول (عشرة مزاعم وجوابها)، وفصلٌ في عدم اعتبار المصادر المعتمدة من قبل المحدِّث النوري (١١٢٢ حديثاً اعتمدها الشيخ النوري)، حيث رأى المؤلِّف أن دلالة ٦١ منها دلالةً عامة، وأن دلالة ١٠٦١ حديثاً منها دلالةً خاصة، وأكثرُها (٨١٥ حديثاً منها) واردٌ في مصادر غير معتبرة، وأنّها مستقاةٌ من ٣٠٧ مصادر، يعود أكثرها إلى اختلاف القراءات، وأن ما تبقى من هذه الأحاديث (٢٠٠ حديث) ينقسم إلى سبعة أقسام، وقد أجاب المؤلِّف عنها

(*) كاتبٌ ومترجم وباحثٌ معروف في الشأن القرآني والأدبي، وعضو الهيئة العلميّة لدائرة معارف التشيُّع. ويُعَدّ من الوجوه البارزة المعاصرة في الوسط الثقافي في إيران. لديه أكثر من خمسين كتاباً مؤلَّفاً أو مترجماً، وما يقرب من ألف مقالة.

جميعاً.

لا بُدَّ من الالتفات إلى أن مؤلَّفات الباحثين من علماء الشيعة في الشأن القرآني ليست كثيرة.

وبطبيعة الحال علينا أن نستثني تفسير القرآن من هذه القاعدة، حيث قام العلماء الأعلام من الشيعة ـ حتّى قبل تأليف الشيخ الطوسي لتفسير التبيان، إلى الشيخ جوادي الآملي، الذي ألَّف تفسير «تسنيم» ـ، ولله الحمد، بتأليف الكثير من الكتب القيِّمة في هذا الشأن.

كما يُعَدّ كتاب «التمهيد في علوم القرآن» من أكثر المؤلَّفات الموسوعية على المستوى العلمي والتحقيقي، حيث عمد فيه الأستاذ معرفت إلى بيان تاريخ القرآن، وبيان ظاهرة الوحي، والمتشابهات، وغير ذلك من العلوم القرآن، في ستّة مجلدات، بلغة عربية سلسة. ولا نشكّ في أن الأَجَل لو كان قد أمهل سماحته لأضاف حتماً أجزاء أخرى إلى مجموع أجزاء هذا الكتاب القيِّم.

كما ألَّف سماحته كتاباً آخر تحت عنوان «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»، في مقابل ما كتبه الدكتور محمد حسين الذهبي تحت عنوان «التفسير والمفسِّرون»، فجاء تأليف الأستاذ معرفت في إطار تكميل وتعديل ما قام به الدكتور الذهبي.

ومن مؤلَّفات هذا المحقّق القرآني كتابٌ صغير في حجمه، كبير في محتواه ومضمونه، تحت عنوان «صيانة القرآن من التحريف».

وفي هذا المقال سنقدِّم تقريراً عن هذا الكتاب، مقروناً بمسائل تأتي في سياق شرح آرائه، وأدلّته العقلية والنقلية المتينة.

لقد صدر هذا الكتاب في سنة ١٤١٠هـ، في قم المقدّسة، من قبل مؤسسة «دار القرآن»، للسيد الكلبايكاني، في ٢٤٣ صفحة من القطع الوزيري.

وقد قال سماحته في مقدّمة هذا الكتاب: إن تأليفه يأتي كتكملة لمباحثه في أدلة إعجاز القرآن، ورفع الشبهات المثارة حول حجّية ظواهر القرآن الكريم.

ثم عمد إلى التعريف بابن حزم الأندلسي؛ بوصفه أوّل القائلين بتهمة تحريف

القرآن، ونسبة هذا الاعتقاد الخاطئ إلى الشيعة. فقد كان من القائلين بوجود آية الرجم، ثمّ قال بنسخ تلاوتها [وكتابتها]، وبقاء حكمها[١].

ثمّ قام سماحته بشرح المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة التحريف، وذهب إلى القول بأن التعريف الاصطلاحي على سبعة أنحاء:

أ. تحريف مدلول الكلام، بمعنى التفسير غير المتطابق مع اللفظ، أي تأويله بشكل غير مناسب.

ب ـ التحريف الموضعي، من قبيل: إثبات آية أو سورة في غير موضعها.

ج ـ تحريف القراءة، وهو الذي عليه أكثر اجتهادات القرّاء (السبعة أو العشرة أو غيرهم).

د ـ التحريف في اللهجة أو التلفُّظ، حيث يراه الأستاذ جائزاً ما لم يغيِّر في أصل الكلمة أو العبارة.

هـ ـ التحريف بتغيير الكلمة أو الكلمات واستبدالها بما يرادفها، كما كان عبد الله بن مسعود يجيز مثل هذا الاستبدال.

بَيْدَ أن الأستاذ معرفت لا يراه جائزاً؛ لأنه يرى إعجاز القرآن قائماً على أساس اللفظ والمعنى.

و ـ التحريف بالزيادة. وأوّل القائلين بهذا النوع من التحريف هم العجاردة، أتباع عبد الكريم بن عجرد، وهو من علماء الخوارج. وقد سبقه في ذلك عبد الله بن مسعود، حيث كان يذهب إلى اعتبار المعوذتين (الفلق والناس) مجرَّد تعويذتين، ولذلك لم يدرجهما في مصحفه.

ز ـ التحريف بالنقيصة، كما كان يقرأ عبد الله بن مسعود بعض الآيات القرآنية، من قبيل: «والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى، والذكر والأنثى»، بحذف عبارة «وما خلق» قبل «الذكر والأنثى». [ثم سار على ذلك الكثير من القائلين بهذا القول في موارد أخرى من القرآن الكريم، سواء من محدِّثي أهل السنّة أو الشيعة][٢].

ثم ذكر بعد ذلك بحثاً تحت عنوان «القرآن ولغة التحريف»[٣]، والبحث التالي «مزعومة نسخ التلاوة»[٤]، ثم يليه بحث «مسألة الإنساء»، حيث يقال كما في البحث

السابق: إن من الآيات ما نُسيت من القلوب، ولم يَعُدْ لها ذكرٌ في الصدور والأذهان. وبعد أن شرح الأستاذ معرفت مفهوم ذلك، رفض أن يكون لها مصداق متحقِّق(٥).

أما البحث اللاحق فيشتمل على «أهمّ أدلة المؤلف [والعلماء المجتهدين الشيعة قديماً وحديثاً] في دحض شبهة التحريف»:

١ـ آية الذكر: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: ٩)، وحيث أن الله لا يخلف وعده؛ بحكم قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ**﴾ (آل عمران: ٩؛ الرعد: ٣١). وطبقاً لقاعدة اللطف يكون تقريب العباد من الطاعة، وإبعادهم عن المعصية، من شؤون الله سبحانه وتعالى.

٢ـ آية عدم إتيان الباطل: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصّلت: ٤١ ـ ٤٢).

٣ـ ضرورة تواتر القرآن: حيث تمّ منذ البداية الحفاظ على عين الحروف والكلمات والعبارات والآيات قراءةً وكتابةً وحفظاً، وإنّ كلّ ما ورد من ادعاءات التحريف في مقابل هذا التواتر إنما هو مردودٌ؛ لأنه في حكم خبر الواحد.

٤ـ مسألة عرض الأحاديث على القرآن الكريم، فما وافقه منها كان صادقاً وصحيحاً، وما خالفه منها لا يكون صادقاً وصحيحاً. وقد أجاب الأستاذ معرفت عن كلام المحدِّث الشيخ النوري ـ القائل: إن هذا الحديث قد صدر في حياة النبيّ‘، والتحريف إنما حدث بعد رحيله ـ، قائلاً: إن هذا الحديث يمثِّل قاعدة دائمة الاعتبار، وقد ذكرها جميع المعصومين الأربعة عشر^، ولم يذكروها إلاّ خشية من القول بالتحريف.

٥ـ مسألة الإعجاز: إن إعجاز القرآن مفهومٌ تمّ التحدّي به في القرآن نفسه. وإن ما يقوله العجاردة من إضافة سورة يوسف إلى القرآن، أو ما كان يعتقده عبد الله بن مسعود من القول بأن سورتي الفلق والناس مجرَّد تعويذتين أو دعاءَيْن مضافين إلى القرآن، يتنافى مع دعوى التحدّي والإعجاز القرآني؛ إذ إن ذلك يعني بالتالي إمكانية أن يأتي البشر بسورٍ مماثلة لسور القرآن الكريم، في حين أن الذين يدّعون التحريف لا ينكرون إعجاز القرآن.

من هنا يكون ما قاله بعض العلماء، أمثال: المحدِّث النوري، وقبله السيد نعمة الله الجزائري، الذي كان يرى أن الصحيح في قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ (آل عمران: ١١٠) أن يُقال: «كنتم خير أئمّة...»، أو قوله في ﴿**أُمَّةً وَسَطاً**﴾ (البقرة: ١٤٣) أن الأصل هو «أئمّة وسطاً»، ونظائر ذلك، باطلاً؛ لأنه يخالف الأدلة المتقدّمة، والأدلة التي سنأتي على ذكرها.

وإن ما قيل في بعض الادّعاءات من أن قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ (المائدة: ٦٧) كان في الأصل: «ما أنزل إليك ـ في عليٍّ ـ من ربك» هو أن هذه الإضافة إنما كانت منظورة في بيان شأن النزول، دون الآية نفسها. [وإن القرآن الكريم يشتمل على مئات الموارد بشأن مئات الأشخاص، وقد تمّ لحاظ أسمائهم وحفظها في معرض بيان شأن نزولها، دون نصّ القرآن الكريم].

٦ـ **نصوص أئمة أهل البيت**^: لقد ذكر الأستاذ معرفت تحت هذا العنوان تصريحات الأئمّة الأطهار^، ضمن أحاديث وروايات معتبرة، أنّ أيدي التحريف لم تَطَل القرآن الكريم، وأنه بقي سليماً، كما هو في يد المسلمين(٦).

ثم ذكر فصلاً تحت عنوان: «تصريحات أعلام الطائفة وكبار علماء الشيعة [بصيانة القرآن من التحريف]». ونقل عن صاحب القوانين: إجماع المجتهدين من الشيعة على عدم تحريف القرآن الكريم. ثم عمد إلى نقل كلمات كبار العلماء في هذا الشأن، من أمثال:

١ـ القاضي نور الله التستري(١٠١٩هـ).

٢ـ شيخ المحدِّثين أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، المعروف بالشيخ الصدوق(٣٨١هـ)، حيث ذكر القول باستحالة تحريف القرآن بوصفه جزءاً من العقائد القطعية الثابتة عند الشيعة الإمامية.

٣ـ عميد الطائفة الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بـ «الشيخ المفيد»(٤١٣هـ)، في كتابه القيِّم «أوائل المقالات»، وفي كتابه الآخر «أجوبة المسائل السروية».

٤ـ الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين، المعروف بـ «علم الهدى»(٤٣٦هـ)، في

رسالته الجوابية الأولى، المعروفة بـ «الرسالة الجوابية عن المسائل الطرابلسيات».

٥ـ شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(٤٦٠هـ).

٦ـ أبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي(٥٤٨هـ)، صاحب تفسير مجمع البيان، في مقدّمة تفسيره.

٧ـ جمال الدين، أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهَّر، المعروف بـ «العلاّمة الحلي»(٧٢٦هـ)، في كتابه «أجوبة المسائل المهناوية».

٨ـ المولى المحقّق الأردبيلي(٩٩٣هـ).

٩ـ شيخ الفقهاء، الشيخ جعفر الكبير كاشف الغطاء(١٢٢٨هـ).

١٠ـ الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء(١٣٧٣هـ)، في كتابه «أصل الشيعة وأصولها».

١١ـ شيخ الإسلام، بهاء الملة والدين، محمد بن الحسين الحارثي العاملي، المعروف بـ «الشيخ البهائي»(١٠٣١هـ).

١٢ـ المحدِّث العارف المحقّق محمد بن المحسن، المشتهر بـ «الفيض الكاشاني» (١٠٩٠هـ)، في المقدّمة السادسة من تفسير الصافي.

١٣ـ خاتمة المحدِّثين محمد بن الحسن بن عليّ، المشتهر بـ «الحُرّ العاملي» (١١٠٤هـ)، صاحب موسوعة وسائل الشيعة الروائية، في رسالةٍ كتبها باللغة الفارسية.

١٤ـ المحقّق التبريزي(١٣٠٧هـ)، في تعليقته على مكاسب الشيخ الأنصاري.

١٥ـ المحقق الآشتياني(١٣١٩هـ)، في شرحه على رسائل الأنصاري.

١٦ـ السيد حسين الكوهكمري(١٢٩٩هـ).

١٧ـ العلاّمة الحجّة البلاغي(١٣٥٢هـ).

١٨ـ المولى عبد الله بن محمد، المعروف بـ «الفاضل التوني»(١٠٧١هـ)، في رسالة «الوافية».

١٩ـ السيد محسن الأعرجي، المعروف بـ «المحقّق البغدادي»(١٢٢٧هـ)، في شرح الوافية.

٢٠ـ قاضي القضاة عليّ بن عبد العالي، المعروف بـ «المحقّق الكركي»

(٩٤٠هـ)، في رسالةٍ مستقلّة في نفي الزيادة والنقصان في القرآن الكريم.

٢١ـ الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي الإصفهاني(١١٨٠ ـ ١٢٦١هـ).

٢٢ـ السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي(١٣٨١هـ).

٢٣ـ السيد محسن الأمين العاملي(١٣٧١هـ)، صاحب موسوعة أعيان الشيعة.

٢٤ـ السيد محمد هادي الميلاني(١٣٩٥هـ)، في مقالٍ له بعنوان: تتميم في هذا الشأن للكتاب النافع، للسيد علي الميلاني، وسنذكره تالياً.

٢٥ـ السيد علي الحسيني الميلاني، في كتابه المستقلّ والهام «التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف»[٧].

٢٦ـ السيد محمد رضا الكلبايكاني.

٢٧ـ السيد مهدي الحائري(١٣٠٤ ـ ١٣٨٠هـ).

٢٨ـ السيد روح الله الخميني(١٤٠٩هـ).

٢٩ـ السيد أبو القاسم الخوئي، في كتابه «البيان في تفسير القرآن»، المشتمل على تفسير سورة الحمد. وهو من أهمّ الكتب القرآنية التي ألّفها واحدٌ من كبار المجتهدين والمراجع العظام الشيعة، وقد ترجم إلى اللغة الفارسية أيضاً.

٣٠ـ السيد جعفر مرتضى العاملي، صاحب كتاب «حقائق هامّة حول القرآن الكريم»[٨]، في موضوع الردّ على شبهات مَنْ يدّعي التحريف في القرآن. وهو على الإطلاق واحدٌ من أهمّ مؤلَّفات الشيعة الإمامية في هذا الشأن[٩].

ثم ذكر الأستاذ معرفت بحثاً تكميلياً في بيان أقوال دعاة التحريف[١٠]، وفصلاً آخر تحت عنوان: «موقفنا من الفئة المتطرِّفة»، وقد ذكر فيه نماذج من سذاجة وسطحية بعض رؤوس التيار الأخباري، من أمثال: السيد نعمة الله الجزائري.

ثم تحدَّث عن تأليف كتاب «فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب»[١١]، للمحدِّث الشيخ حسين النوري، صاحب كتاب «مستدرك الوسائل»، والذي يعدّ تذنيباً لموسوعة وسائل الشيعة، للشيخ الحُرّ العاملي، وما تبع ذلك من صيحات الاعتراض عليه؛ بسبب تأليف هذا الكتاب، من قبل علماء الشيعة في كلٍّ من: النجف الأشرف وكربلاء المقدسة وسامراء، وما كتبوه في الردّ عليه. ومن أهمّ تلك الردود:

«البرهان»، للميرزا مهدي البروجردي، المنشور سنة ١٣٧١هـ في قم المقدّسة. وقبله قام الفقيه المحقّق الشيخ محمود بن أبي القاسم، الشهير بـ «المعرِّب الطهراني»(١٣١٣هـ)، بتأليف رسالةٍ قيّمة تحت عنوان: «كشف الارتياب في عدم تحريف الكتاب»، الأمر الذي دعا الشيخ النوري إلى التراجع عن موقفه ورأيه [بعض الشيء]، بحيث قال: إن مراده لم يكن هو التحريف بالزيادة والنقصان في القرآن الكريم بعد الجمع العثماني، وهو الموجود بين الدفتين، بل أراد بذلك وقوع التحريف بعد نزول القرآن، وقبل تدوين وتوحيد النصّ، وتحوُّل القرآن الكريم إلى مصحفٍ مجموع بين دفتين. وأضاف أيضاً: أنه لا يسمح بعد ذلك لأحدٍ بقراءة كتابه «فصل الخطاب»، إلاّ ويضمّ إليه قراءة كتاب «كشف الارتياب»[١٢].

كما كتب في الردّ عليه العلاّمة السيد محمد حسين الشهرستاني(١٣١٥هـ) ـ وهو من المعاصرين للمحدِّث النوري ـ كتاباً هامّاً تحت عنوان «حفظ الكتاب الشريف عن شبهة القول بالتحريف». وهو ردٌّ علمي وتحقيقي على كتاب «فصل الخطاب»[١٣].

ومن جهةٍ أخرى عمد الشيخ آغا بزرگ الطهراني، صاحب كتاب «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ـ وهو من تلاميذ المحدِّث النوري ـ، إلى تأليف كتاب تحت عنوان «النقد اللطيف في نفي التحريف عن القرآن الشريف». وعمد فيه إلى تأويل مراد أستاذه في «فصل الخطاب». وقال: إن مراد أستاذي (المحدِّث النوري) هو أن القرآن الموجود حالياً، والذي يمثِّل الجمع العثماني، لم يتعرَّض للتحريف بالزيادة والنقصان، وقال: «إن الناس قد فهموا مراده على نحوٍ معكوس، وأنه كان الأجدر بي تسمية كتابي (فصل الخطاب في عدم تحريف الكتاب). إنما مرادي هو نبذ قسمٍ من الوحي النازل، ويمكن لك أن تسمّي كتابي: (القول الفاصل في إسقاط بعض الوحي النازل)»[١٤].

بَيْدَ أن الحقّ هو أن الميرزا حسين النوري، المعروف بالمحدِّث النوري ـ خاتم المحدِّثين ـ، عمد إلى مقارنة القرآن الكريم من حيث التحريف بالعهدين، وقال في الوقت نفسه: إن القرآن الكريم لم يشهَدْ تحريفاً وتبديلاً كذلك الذي نجده في العهدين [التوراة والإنجيل]! وكما يُقال في المَثَل: إن تبرير الخطأ بالخطأ خطأٌ آخر[١٥].

ثم عقد الأستاذ معرفت بحثاً تحت عنوان: «ماذا يعني التحريف في كتب

العهدين؟». وخلاصته أن التحريف الذي تحدّث عنه القرآن الكريم بشأن العهدين يعني التفسير الاعتباطي، والذي يعني ـ في الحقيقة ـ التحريف المعنوي، كما ورد ذلك في حديث عن الإمام محمد الباقر، إذ يقول: «أقاموا حروفه، وحرَّفوا حدوده، فهم يروونه ولا يرعونه»(١٦).

ثمّ ذكر نماذج من التحريفات في تراجم العهدين، دون ألفاظ النصّ الأصلي لهما(١٧)، وبعد ذلك قام بنقل لمحةٍ خاطفة عن تاريخ العهدين(١٨).

وفي الختام تحدَّث الأستاذ معرفت حول بيان المراد من تشابه الأحداث بين أمة الإسلام والأمم السالفة ـ وهو الذي تطرَّق إليه المحدِّث النوري من خلال ذكره رواية بهذا الشأن؛ ليثبت وقوع تحريف القرآن الكريم، كما حصل ذلك بالنسبة إلى العهدين ـ، قائلاً: «أما مسألة تشابه ما بين حوادث الماضي والحاضر فهي تعني تشابهاً في أصول الحياة العامة، لا في أساليبها المتَّخذة، المختلفة حَسْب اختلاف [المجتمعات] البشرية في طول الزمان وعرضه، إنها رهن شرائط وظروف تتفاوت حسب تفاوت الأوضاع والأحوال في كلّ دَوْر وفي كل عصر»(١٩).

ثم عقد فصلاً تحت عنوان: «التحريف عند حشوية العامة» [من الظاهرية من أهل السنّة]. ونقل فيه قول عمر بن الخطاب المعروف، الذي يقول فيه بوجود آية الرجم في القرآن الكريم، وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة»، نقلاً عن أمهات المصادر الروائية لدى أهل السنّة. وكذلك كلام زيد بن ثابت الذي كان يعدّ هذا الكلام حديثاً.

ثم أضاف إلى ذلك بعض الآيات المدَّعيات الأخرى من هذا القبيل، مثل: آية الرغبة: «أن لا ترغبوا عن آبائكم؛ فإنه كفرٌ بكم أن ترغبوا عن آبائكم»، وقال: ربما تكون هذا العبارات أحاديث سمعها عمر بن الخطّاب من النبي الأكرم، فظنّها قرآناً.

وكذلك آية الجهاد: «...أن جاهدوا كما جاهدتُم أوّل مرّة...».

وآية الفراش: «الولد للفراش، وللعاهر الحَجَر» [الذي تمّ التصريح في المجامع الحديثية لدى الفريقين بكونه حديثاً].

وهكذا ادّعاء عمر بن الخطاب القائل بأن القرآن الكريم يشتمل على (١٠٢٧٠٠٠) حرفاً، في حين يقول ابن عبّاس [وهو المعروف بترجمان القرآن]: إن عدد حروفه (٣٢٣٦٧١). فإذا صحّ كلام عمر لا بُدَّ من القول بضياع ما يقرب من ثلثي القرآن الكريم. وقال الذهبي صاحب «ميزان الاعتدال»: «تفرَّد محمد بن عبيد بهذا الخبر الباطل»[٢٠].

أو الادّعاء القائل بأن الكثير من القرآن قد ضاع بقتل الكثير من حفّاظ القرآن في حرب اليمامة[٢١]، ونظائر هذه الادّعاءات.

وكذلك الادّعاء الواهي بأن عائشة كان لها مصحفٌ خاصّ ـ تمّ نسخه لها ـ، وأنه كان يحتوي على إضافاتٍ أسقطت منه عند قيام القوم بمشروع توحيد المصاحف، من قبيل: إضافة عبارة «وعلى الذين يصلّون في الصفوف الأولى» إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ (الأحزاب: ٥٦). وقد تمّ إسقاط هذه الزيادة الموجودة في مصحف عائشة؛ لعدم تطابقها مع ما حفظه الحفّاظ، أو مع النسخ الأخرى. ولنغضّ الطرف عن عدم اشتمال هذه الزيادة على الفصاحة المعهودة في القرآن الكريم [الأمر الذي لا يؤيِّد هذه الزيادة بطبيعة الحال][٢٢].

إلى القول بأن سورة الأحزاب كانت أكبر من سورة البقرة[٢٣].

ودعاء القنوت الذي كان رسول اللهﷺ يقرأه في صلواته، وتوهَّم أُبَيّ بن كعب أنه من القرآن، فأضافه في نهاية مصحفه، وقسَّمه على سورتين، أسماهما: «الخلع»؛ و«الحفد»[٢٤].

ودعوى أن سورة براءة «التوبة» لم يبْقَ منها سوى ربعها[٢٥].

وما إلى ذلك من الادّعاءات الباطلة، التي لم تقم على دليلٍ أو سند، ممّا نجده في الكتب والمصادر الحديثية لأهل السنّة، والتي ورد الحكم بشأن ردّ أكثرها. وقد نقل جلَّها الأستاذ معرفت.

وللأسف الشديد فقد ذهب المحدِّثون من أهل السنّة إلى اشتمالها على أسانيد حسنة، الأمر الذي يحكي عن أن التصوُّر الواهي في القول بتحريف القرآن كان له

أنصار وقائلون بين الحشوية [أهل الرواية من غير دراية] من أهل السنّة. ولربما ذهب بعضهم إلى اعتبار ذلك وأمثاله ـ من قبيل: زيادة حرف الواو ـ من قبيل: الاختلاف في القراءات، وهو أمرٌ مختلف من الناحية الموضوعية عن مسألة التحريف.

وغالباً ما عبَّر الأستاذ معرفت عن هذا النوع من الأقوال بأنها من مقولة الاجتهاد في مقابل النصّ، الأمر الذي يتجاهله العلماء(٢٦).

ثم تعرَّض إلى بعض الشبهات النحوية المثارة على بعض آيات القرآن، زاعمين أن هناك لحناً في القرآن اكريم.

وقد ذكر العلاّمة معرفت أربعة موارد منها، ومن بينها:

قوله تعالى: ﴿**إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ**﴾ (طه: ٦٣)، حيث أشكل ـ وأوّل هؤلاء المستشكلين هو عروة بن الزبير ـ بالقول: لماذا ورد رفع اسم إن في هذه الآية؟

أو لماذا ورد «المقيمين» في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ**﴾ (النساء: ١٦٢)، وكان حقّه الرفع «المقيمون»، عطفاً على قوله: ﴿**لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾.

أو في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى**﴾ (المائدة: ٦٩) كان يجب؛ طبقاً للقاعدة النحوية، أن يقول: «الصابئين»، بدلاً من «الصابئون»؛ لكونها اسم إنّ.

وما إلى ذلك من الموارد الأخرى، التي أجاب عنها الأستاذ معرفت بذكر أقوال النحاة والمفسِّرين الكبار، ومن خلال قياسها إلى الموارد المشابهة في القرآن الكريم(٢٧).

ثم انتقل بعد ذلك إلى نقل أسطورة سورة «الولاية» المختَلَقة، عن صاحب كتاب «دبستان المذاهب»، قائلاً: إن هذه السورة وأمثالها من السور المختلقة في بيان فضائل أهل البيت، وقيل: إن عثمان بن عفان عمد إلى إحراقها وإتلافها، ليست سوى مختلقات لا أساس لها من الصحّة. مضافاً إلى اشتمالها على مضامين في غاية السخف والوَهْن، بحيث إنها تبطل نفسها بنفسها؛ لاشتمالها على الكثير من العبارات الخاطئة والمفتقرة إلى المعنى(٢٨).

وفي الفصل التالي تعرَّض سماحته إلى «التحريف عند متطرِّفة الأخبارية». وقد

تناول فيه أوّلاً أدلة السيد نعمة الله الجزائري، التي أوردها في كتابه «منبع الحياة». واستعرض أخطاءه في مجال تاريخ جمع وتدوين المصاحف واحدةً واحدة. ومن ذلك:

تصوّره أن عثمان بن عفان قد كتب مصحفه أو مصاحفه بخطّ يده!

أو قوله: إن الإمام عليعليه السلام عندما جمع مصحفه، وجاء به إلى جماعةٍ من الصحابة، رفضوه، وقالوا له: إن بأيدينا مصحف عثمان، فلا حاجة بنا إلى مصحفك، مع أن الإمام عليّعليه السلام قد جمع مصحفه قبل ما لا يقلّ عن خمسة عشر عاماً من جمع المصحف في عهد عثمان.

وقوله الآخر: إن الصحابة عندما رفضوا مصحف عليّ قام الله برفع المصحف إلى السماء، ثمّ ادّعى بعد ذلك أن هذا المصحف محفوظٌ عند الأئمّة الأطهارعليهم السلام، وأنهم يقرأونه في خلواتهم.

وما إلى ذلك من أنواع التهافت[٢٩].

والفصل اللاحق «مزاعم صاحب فصل الخطاب»، حيث تعرَّض فيه إلى مزاعم المحدِّث النوري وادعاءاته، باختصارٍ، وذلك على النحو التالي:

١ـ قد وقع التحريف في كتب العهدين، فكانت ضرورة تشابه الأحداث تقضي بأن يحدث الشيء نفسه بالنسبة إلى الأمة الإسلامية نفسها.

[وحيث تقدّم منا بحث هذا الأمر لا نرى هنا حاجة إلى الخوض في تفاصيله].

٢ـ إن الأساليب التي قام بها جامعو القرآن في ذلك العهد تستدعي ـ بالنظر إلى عدم إمكانية الإحاطة بجميع القرآن ـ انفلات شيءٍ من كلماته وآياته، ولا سيَّما بالنظر إلى عدم إمكانية الإحاطة بجميع القرآن لِمَنْ لم يستكمل الجمع على عهد رسول اللهصلى الله عليه وآله.

وفي الجواب عن هذه المسألة أشار الأستاذ معرفت إلى تاريخ القرآن ومراحل جمعه، وأنه كان مجموعاً على عهد رسول اللهصلى الله عليه وآله بشكلٍ كامل، ولكنّه لم يكن مدوَّناً على شكل مصحفٍ، وأن جمعه في مصحفٍ قد تمّ في عهد عثمان بن عفان، الأمر الذي لا يستدعي تغييراً في كلمات القرآن وآياته الكريمة[٣٠].

٣ـ إن ما تذرَّع به أهل السنّة لتوجيه رواياتهم في التحريف بأنها من منسوخ التلاوة

لغوٌ باطل؛ إذ فيها صراحة بأن كثيراً من التحريف حصل على يد عثمان نفسه، وفي عهده.

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن الإشكال الثالث الذي ذكره المحدِّث النوري، قائلاً: قد ذكرنا أن ما أشار له مجرّد تلفيقات من قبل الحشوية في أصول أهل السنّة، ولا وزن لها في عالم الاعتبار أساساً[٣١].

٤ـ كان لأمير المؤمنين عليه السلام مصحف يخصّه، فلا بُدَّ أنه يخالف سائر المصاحف.

وقال الأستاذ معرفت في جوابه: نعم، يخالفها في النظم والترتيب، والاحتواء على شروح وتفاسير على الهامش، وأما من حيث نصوص الآيات فلا فرق بينهما[٣٢].

٥ـ كان لعبد الله بن مسعود أيضاً مصحف يخصّه.

وقد أجاب عنه الأستاذ معرفت بالقول: كان اختلافه مع سائر المصاحف في قراءته بالزيادة التفسيرية أحياناً، وبتبديل كلمات غير مألوفة إلى نظيراتها المألوفة؛ لغرض الإيضاح، وقد أسقط المعوذتين [من آخر المصحف] بزعم أنهما عوذتان، ولم يثبت سورة الفاتحة في مصحفه؛ نظراً لأنها عدل القرآن، وليست منه[٣٣].

وهذه من المسائل الواضحة في تاريخ القرآن، وليست من التحريف في شيء.

[كما يمكن لنا أن نضيف بأن المحدِّث النوري لم يكن من أتباع وأنصار مصحف عبد الله بن مسعود. والأهمّ من ذلك أن عبد الله بن مسعود عمد في نهاية المطاف إلى سحب مصحفه من منافسة المصحف العثماني، وأيَّد المصحف العثماني].

٦ـ مصحف أُبَيّ بن كعب كان يشتمل على إضافاتٍ غير موجودة في المصحف العثماني.

وقد قال الأستاذ معرفت في الجواب عن هذه الشبهة: نعم، كان مصحف أُبَيّ بن كعب مشتملاً على دعاءَيْ القنوت، وقد حسبهما سورتين، سمّاهما لاحقاً: سورة الخلع؛ وسورة الحفد.. وكانت له زياداتٌ تفسيرية.

[وإنّ مصحفه ساقطٌ عن الاعتبار في مقابل المصحف العثماني، وإن هذه المصاحف التي ذكرها المحدِّث النوري لا تخدش في اعتبار المصحف العثماني. ولو أن هذه الاختلافات البسيطة قد تسلَّلت إلى المصحف العثماني أيضاً لكان هناك متَّسع

لطرح الإشكال، أما حيث لم يتسلَّل إلى المصحف العثماني شيءٌ من ذلك فلا مجال لطرح مثل هذه المسائل].

٧ـ زعم المحدِّث النوري أن عثمان بن عفان قد أسقط من المصحف بعض الكلمات ـ بل الآيات ـ، حيث كان وجودها متنافياً مع بقاء سلطانه. وقد غفل عنها صاحباه، فقام هو بتدارك ما فاتهما.. أضِفْ إلى ذلك اختلاف ما بين المصاحف ـ الخمسة أو الستة ـ التي أرسلها عثمان بن عفّان إلى الآفاق[٣٤].

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن ذلك، قائلاً: إن المصحف العثماني قد تمّ جمعه من قبل عددٍ من الصحابة المختصّين في الشأن القرآني، [ولم يتدخّل عثمان بن عفان في إدخال سورة أو آية أو عبارة في هذا المصحف].

وإن ما ذكره المحدِّث النوري بهذا الشأن مجرَّد ادّعاء لا دليل عليه. ولذلك لا يمكن سماعه أو قبوله[٣٥].

وإنّ تاريخ توحيد المصاحف من الوضوح بحيث يبعث على الاطمئنان بعدم حدوث تغيير في نصّ الأصل، وأما الاختلاف ـ إذا كان ـ فقد وقع في رسم الخطّ، الذي لا يمسّ جانب التحريف.

٨ـ إن بعض روايات أهل السنّة تحكي عن وقوع التحريف، وهي مرويةٌ عن الحشوية، ونقلها الحافظ جلال الدين السيوطي في تفسيره، وفي كتابه «الإتقان في علوم القرآن»، وهكذا فعل غيره من أصحاب الحديث.

قال الأستاذ معرفت في الجواب عن ذلك: «وقد ذكرنا شطراً منها عند التعرُّض لمسألة التحريف عند حشوية العامة. وكانت لا وزن لها ولا اعتبار، لا سنداً ولا مدلولاً. [ولا شيء منها إجماعيّ، في حين أن تواتر الصدور القطعي للقرآن إجماعي].

والغريب أنه نقل مزعومة سورة الولاية بأكملها عن كتاب «دبستان مذاهب»، وجعلها من روايات المخالفين في هذا الباب.. ثمّ قال: ظاهر كلامه أنه أخذها من كتب الشيعة، ولم أجِدْ لها أثراً فيها، غير ما حكي عن ابن شهرآشوب في كتاب المثالب.. وقد تكلَّمنا عن هذا الكتاب والحكاية عنه، عند الكلام عن مزاعم الحشوية»[٣٦].

٩. إن الله تبارك وتعالى قد ذكر أسماء أوصياء خاتم النبيين وابنته الصدّيقة الطاهرة ـ عليهم سلام الله ـ وبعض شمائلهم وصفاتهم في تمام الكتب [السماوية] المباركة التي أنزلها على رسله.. إذن كيف يحتمل المنصف أن يهمل الله تعالى ذكرهم في القرآن؟!(٣٧).

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن ذلك، قائلاً: إن هذا الكلام لا يَعْدو أن يكون من الأساطير الإسرائيلية التي صاغتها مخيّلة اليهود. [كما أن أسماء الأعلام لا يمكن ترجمتها. وقد نقل القرآن الكريم أسماء: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وسليمان وداوود، وغيرهم من الأنبياء السابقين الواردة أسماؤهم في كتب العهدين، دون تصرُّف فيها عند ترجمة تلك الكتب إلى اللغة العربية](٣٨).

١٠. لا شَكَّ في أن القرّاء مختلفون في كثير من حروف القرآن، وفي هيئات كلماته.

وقال الشيخ معرفت في الجواب عن ذلك: لقد فصّلنا القول في القرّاء والقراءات، وذكرنا أوجه مغايرة مسألة القراءة المختلف فيها عن مسألة تواتر القرآن، وأنْ لا صلة بينهما في شيءٍ، فإنّ القرآن شيءٌ والقراءات شيءٌ آخر(٣٩).

أما الفصل اللاحق فيحمل عنوان «كتبٌ اعتمدها النوري لا اعتبار لها»(٤٠).

وعنوان الفصل التالي «ألف حديث وحديث»، قال فيه الأستاذ معرفت: قد ذكر المحدِّث النوري (١١٢٢) حديثاً اعتمدها لإثبات إمكان وقوع التحريف في القرآن الكريم. وقال الأستاذ معرفت: إن دلالة (٦١) منها دلالة عامة، وإن دلالة (١٠٦١) حديثاً منها دلالة خاصّة، وأكثرُها (٨١٥ حديثاً منها) واردٌ في مصادر غير معتبرة، وإن المصادر، وهي (٣٠٧) مصادر، يعود أكثرها إلى اختلاف القراءات، وإن ما تبقى من هذه الأحاديث (٢٠٠ حديث) ينقسم إلى سبعة أنواع:

النوع الأوّل: روايات تفسيرية، إما توضيحاً للآية أو بيان شأن النزول أو تأويل الآية أو تعيين مصداق من مصاديقها الأجلى المنطبق عليها الآية بعمومها..

وهذا النوع يشمل القسط الأوفر من هذه الأحاديث الـ «٢٠٠».

بَيْدَ أن الأستاذ معرفت لم يُخْضِع للنقد سوى عشرين حديثاً منها(٤١).

النوع الثاني: عبارة عن القراءات المنسوبة إلى بعض الأئمّة﴿ع﴾.

وقد نقل منها سماحته ستة موارد(٤٢).

النوع الثالث: أحاديث جاء فيها لفظ «التحريف»، فزعمه أهل القصور تحريفاً مصطلحاً، في حين أنه تحريف بالمعنى، وتفسير على غير الوجه(٤٣).

النوع الرابع: روايات تمّ الاستناد إليها، رغم أن الاستناد إليها ليس معتبراً.

وقد نقل الشيخ معرفت ثلاثاً منها، وعرضها على طاولة النقد(٤٤).

النوع الخامس: روايات وردت بشأن الإمام القائم﴿عج﴾، وتلزم الناس بقراءة مصحف الإمام عليّ﴿ع﴾، الذي يحتفظ به الإمام المنتظر بعد أن ورثه من آبائه﴿ع﴾، حيث يقول المحدِّث النوري: لو أن مصحف الإمام عليّ لم يكن مختلفاً عن المصحف الراهن لما كان هناك معنىً لمثل هذا الإلزام.

وقد ذكر الأستاذ معرفت خمسة منها، وقام بنقدها.

وفي ما يلي نذكر ثلاثة أمور في الجواب عن إشكالات المحدِّث النوري، فنقول:

أ ـ ربما كان إلزام الناس بقراءة مصحف الإمام عليّ﴿ع﴾ يأتي من ناحية اشتماله على بعض الهوامش التفسيرية، والمسائل الأخرى التي لا شأن لها باختلاف النصّ. وبطبيعة الحال فإن نصّ مصحف الإمام عليّ﴿ع﴾ كان على ترتيب النزول، خلافاً لترتيب المصحف العثماني الموجود بين أيدينا.

ب ـ من المتعذِّر للمجتمع الشيعي، البالغ عدد أفراده عشرات الآلاف، ويبلغ اليوم الملايين، أن يقرأ في نصٍّ واحد لا يوجد إلاّ عند الإمام الغائب﴿عج﴾. وحتّى إذا قلنا بإمكان ذلك من الناحية العقلية نقول بعدم إمكانه من الناحية العملية، والتكليف بما لا يُطاق قبيح.

ج ـ هناك بإزاء هذه الأحاديث عشرات الأحاديث الأخرى، وهي أصحّ سنداً وأوضح اعتباراً، وفيها يُمضي الأئمّة الأطهار﴿ع﴾ هذا المصحف العثماني الراهن، ويحثّون الناس على تلاوته. وبذلك يقع التعارض بين هاتين الطائفتين من الأحاديث.

النوع السادس: روايات توهم سقوط آية أو عبارة أو كلمة من القرآن. وقد أوضح المختصّون في نقد الحديث أنها مجرّد إضافات تفسيرية، وشرحاً وبياناً

لمترادفات وما إلى ذلك، وليست من نصّ القرآن.

بَيْدَ أن القائلين بالتحريف يجهودن مستميتين في التمسُّك بها؛ لإثبات ما يذهبون إليه.

ثم ذكر الأستاذ معرفت ثلاثة منها، وقام بشرحها، وردّها.

النوع السابع: روايات وردت في فضائل أهل البيت(ع). ولكنّها ليست صريحة في أن هذه الفضائل جزءٌ من نصّ القرآن[٤٥].

وقال الأستاذ معرفت، ضمن الإجابة عن هذه الشبهة: إن هذا المصحف العثماني الراهن يشتمل بدوره على آيات في فضل الإمام علي(ع) وأهل البيت الأطهار(ع)، ومنها: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ (الشورى: ٢٣)، ونظائر ذلك.

الهوامش

(١) انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل ٤: ١٨٢.

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٨ ـ ١٤.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٤ ـ ١٦.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٧ ـ ٢٤.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٢٥ ـ ٢٦.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٢٧ ـ ٤٢.

(٧) قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٠هـ.

(٨) قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

(٩) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٤٣ ـ ٧٢.

(١٠) انظر: المصدر السابق: ٧٢ ـ ٨٤.

(١١) يعود تأليفه إلى عام ١٢٩٢هـ، وطبع عام ١٣١٥هـ.

(١٢) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٩٠.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٩١.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٩٠ ـ ٩١.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٩٢ ـ ٩٣.
(١٦) انظر: المصدر السابق: ٩٥.
(١٧) انظر: المصدر السابق: ٩٦ ـ ١٠٢.
(١٨) انظر: المصدر السابق: ١٠٢ ـ ١٢٠.
(١٩) انظر: المصدر السابق: ١٥١، طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين بقم المقدسة، ط١، ١٤١٣هـ.
(٢٠) الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٦٣٩، نقلاً عن: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٦٣.
(٢١) انظر: المصدر السابق: ١٢٣ ـ ١٢٩.
(٢٢) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٣٠.
(٢٣) انظر: المصدر السابق: ١٣٤ ـ ١٣٦.
(٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٣٦.
(٢٥) انظر: المصدر السابق: ١٣٧.
(٢٦) انظر: المصدر السابق: ١٤٢.
(٢٧) انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٤٤ ـ ١٥١.
(٢٨) لمزيدٍ من التفصيل انظر: معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٥٤.
(٢٩) انظر: المصدر السابق: ١٥٨ ـ ١٦٨.
(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٢١٠ ـ ٢١١.
(٣١) انظر: المصدر السابق: ٢١١.
(٣٢) انظر: المصدر السابق: ١٧١.
(٣٣) انظر: المصدر السابق: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٣٤) انظر: المصدر السابق: ١٧٢.
(٣٥) انظر: المصدر السابق: ١٧٢.
(٣٦) المصدر السابق: ٢١٣ ـ ٢١٤.
(٣٧) انظر: المصدر السابق: ١٧٤.
(٣٨) انظر: المصدر السابق: ١٧٥.
(٣٩) انظر: المصدر السابق: ١٧٩.
(٤٠) انظر: المصدر السابق: ١٨٢ ـ ١٩٢.
(٤١) انظر: المصدر السابق: ١٩٧ ـ ٢٠٨.
(٤٢) انظر: المصدر السابق: ٢٠٨ ـ ٢١٢.
(٤٣) انظر: المصدر السابق: ٢١٢ ـ ٢١٦.
(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٢١٦ ـ ٢١٨.
(٤٥) انظر: المصدر السابق: ٢٢٦ إلى آخر الكتاب.

القواعد الرجاليّة للأستاذ معرفت في مجال التفسير

د. السيد علي سجادي زاده(*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمة

لقد طُلب منّي، بوصفي واحداً من تلاميذ الأستاذ معرفت ـ حيث درست على يديه سنوات طويلة ـ، أن أكتب مقالةً في مسيرته الفكرية في مجال علم الرجال. وفي حدود ذاكرتي وتتبُّعي فإن سماحته لم يؤلّف كتاباً مستقلاً في هذا الشأن. بَيْدَ أن تحقيقاته القرآنية والفقهية ـ ولا سيَّما دراساته في تاريخ التفسير ـ مفعمةٌ بالتحقيقات الدقيقة في المسائل الرجالية وتراجم الرجال. وبعبارةٍ أخرى: إن الأستاذ معرفت قد وظّف مبانيه الرجالية في مهدها الرئيس، ألا وهو مجال التفسير والفقه وعلوم القرآن، وقد استعرض تطبيق هذا العلم ـ بشكلٍ خاص ـ في علوم القرآن والتفسير. من هنا فقد توجَّهتُ مباشرة إلى مؤلَّفات سماحته الفقهية والتفسيرية وما كتبه في علوم القرآن، لأستخرج منها مبانيه الرجالية، وأعمل على عرضها على القارئ الكريم ضمن هذا المقال.

وبالالتفات إلى تتلمذي على يديه لسنواتٍ طويلة فقد توفَّرت عندي ـ بالإضافة إلى كتبه المطبوعة ـ مجموعةٌ من المقالات المخطوطة لسماحته. وقد اعتمدتُ على هذه المخطوطات، بالإضافة إلى تلك المؤلَّفات المطبوعة، في الوصول إلى المباني الرجالية لسماحته.

(*) عضو اللجنة العلميّة في الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة.

على أمل أن يسهم هذا المقال في بيان جانب من دقّة وقوّة ملاحظة الأستاذ معرفت في هذا المجال المذكور، وأن يشكّل مادّة نافعة للمحقّقين، ولا سيَّما من تلاميذ سماحته.

رأي الأستاذ معرفت بشأن الحاجة إلى علم الرجال

هل تحتاج الدراسات التفسيرية والفقهية وسائر العلوم الإسلامية إلى علم الرجال أم لا؟

هناك للعلماء في هذا الشأن ثلاثة آراء مختلفة، وهي:

١ـ عدم الحاجة إلى النقد السندي.

٢ـ الحاجة إلى وثاقة الرواة.

٣ـ الاكتفاء بالوثاقة الصدورية للأحاديث، مع الاستناد إلى القرائن.

الرأي الأوّل

ذهب بعض العلماء ـ ولا سيَّما الأخباريين منهم ـ إلى إنكار الحاجة إلى هذا العلم؛ وذلك لادعائهم وجود عدد كبير من المصادر الروائية التي وصلت إلينا على نحو التواتر، ولا سيَّما الكتب الأربعة منها، وهي: الكافي، للشيخ الكليني؛ ومَنْ لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق؛ والتهذيب والاستبصار، للشيخ الطوسي. وإن هذه الكتب قد اشتملت على أحاديث متواترة، أو محفوفةٍ بقرائن تفيد صحّة صدورها، وتجعل العمل بها واجباً، دون الحاجة إلى مراجعة الأبحاث الرجالية أو المصطلحات الحديثية.

ويعتبر الشيخ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي ـ صاحب كتاب وسائل الشيعة ـ من القائلين بهذا الرأي. فقد ذكر في خاتمة «وسائل الشيعة»، و«هداية الأمة»، عدداً كبيراً (ما يقرب من مئة كتاب) من كتب الحديث المعتمدة عنده، وذكر الكثير من القرائن على صحّة الأحاديث الواردة في هذه الكتب ونظائرها، ووجوب العمل بها[1].

الرأي الثاني

ذهب بعض كبار العلماء من الفقهاء والمحدِّثين إلى الاعتقاد بأن رجال السند يلعبون دوراً أساسياً في إثبات صحّة الرواية، بمعنى أن سلسلة السند إذا كان رواتها من الثقات فإنها ستكون معتبرة، وإلاّ فلا. وهذا ما ذهب إليه الشهيد الثاني، ونجله صاحب المعالم، وحفيده القدير السيد محمد العاملي (صاحب المدارك). ومن المعاصرين ذهب إلى هذا القول السيد الخوئي وعددٌ كبير من تلاميذه.

وهناك من هؤلاء مَنْ لم يكتفِ بمجرّد وثاقة الراوي فقط، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، واشترط أن يكون الراوي الثقة إمامياً، أو إمامياً ممدوحاً، وأن يشهد له بذلك شاهدان من الرجاليين المعتبرين. وهذا الرأي هو الذي ذهب إليه السيد محمد العاملي، وخاله الحسن بن زين الدين صاحب كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين».

الرأي الثالث

يذهب أصحاب الرأي الثالث إلى القول بأن علم الرجال يُعَدّ ـ على نحو الموجبة الجزئية ـ من مقدّمات الفقاهة، بَيْدَ أن المهمّ في البين هو صدور الحديث عن المعصوم. ومضافاً إلى علم الرجال يجب الاستعانة بالقرائن المتنوِّعة لإثبات اعتبار الحديث. وقد ذهب إلى هذا القول علماء كبار، من أمثال: المحقِّق السبزواري (صاحب الذخيرة)، والشيخ الأعظم الأنصاري، والحاج السيد رضا الهمداني، والسيد محسن الحكيم، وآخرين[٢].

وقد ذهب الأستاذ معرفت في مجال التفسير والعلوم القرآنية إلى اختيار الرأي الثالث، وبعبارةٍ أخرى: إن أحد مباني فقه الحديث لدى الأستاذ معرفت هو نقد محتوى الحديث، قبل الخوض في سنده. فرغم الدَّوْر الذي تضطلع به الأسناد في إثبات اعتبار الحديث، إلاّ أنه يقع في الدرجة الثانية في سُلَّم الاعتبار.

فبعد الإشارة إلى أهمّ المباني في نقد الحديث، وهي العرض على الكتاب ومحكم الآيات، ذهب سماحته في كتابه «التفسير الأثري الجامع» إلى القول بأن المراد من الكتاب هو محكمات الدين والأمور الثابتة من ضرورة العقل، والتي تشمل

السنّة والبرهان العقلي أيضاً، وذلك إذ يقول:

«ومن ثمّ فطريقة التمحيص هي ملاحظة المحتوى، في اعتلاء فحواه، وقوّة مؤدّاه، قبل ملاحظة الأسناد، وإن كان للأسناد أيضاً دورها في الاعتبار، ولكنْ في الدرجة الثانية، على خلاف مذاهب بعض المتأخِّرين في اهتمامهم بالأسانيد مَحْضاً، وترك رعاية المحتوى، قوّةً واعتلاءً»[٣].

إن المعيار في تحديد الغثّ من السمين من الأحاديث والروايات في مدرسة أهل البيت هو العرض على الكتاب؛ بوصفه النصّ الثابت والمسلّم الذي لا يأتيه الباطل أبداً، والمجمع عليه من قبل كافّة المسلمين[٤].

وقد تنبَّه إلى هذه المعايير المدقِّقون من الرواة في عصر حضور الأئمّة،، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن[٥]؛ وكذلك المؤلِّفون في عصر الغيبة أيضاً.

وأما في القرون المتأخرة، فحيث تقادم الزمن، وزالت بعض القرائن الأخرى، صار الاعتبار والأصالة بالنسبة إلى المتأخِّرين من علماء الشيعة إلى سند الحديث، وأخذوا يقيِّمون اعتبار الحديث وعدم اعتباره على أساس صحّة واعتبار السند.

علوم الحديث ودورها في الاجتهاد ومعرفة الإسلام

لقد كانت علوم الحديث قديماً ـ ولا تزال ـ من مقدّمات الفقاهة والاجتهاد ومعرفة الإسلام. وقد كانت المصادر الحديثية ومقدار اعتبارها، ومعرفة رجال الحديث، ولا سيَّما المعتمدين والثقات منهم، وعلى المقلب الآخر معرفة الكذّابين والوضّاعين الذين يبيعون الدين بالدنيا، قد شكّلت هاجس الأئمّة المعصومين وعلماء وفقهاء الشيعة منذ عصر الأئمّة وحتّى هذه اللحظة.

إن عرض المدوّنات الحديثية على الأئمة المعصومين، والسؤال عن اعتبار أو عدم اعتبار الراوي، وتحذير الأئمّة المعصومين من بعض الفاسدين، وتدوين علم الرجال وتأليف الكتب في هذا العلم منذ عصر الأئمّة، وتصريح كبار علماء الشيعة ـ في مجال الفقاهة ـ بالحاجة إلى علم الرجال، يثبت بأجمعه الدَّوْر الكبير والهام لمعرفة كتب الحديث وعلم الرجال، ومكانته في الفقاهة وسائر العلوم الإسلامية.

وفي ما يلي نكتفي بذكر بعض الأمثلة؛ كي يزداد القارئ بصيرةً بهذا الشأن:

روى الكشّي في رجاله عن الإمام الصادق، أنه قال: «إن المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدِّث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربِّنا تعالى وسنّة نبينا»(٦).

وعندما اعترض البعض على يونس بن عبد الرحمن؛ بسبب تشدُّده في أمر الحديث، قال: «وافيتُ العراق، فوجدتُ بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر، ووجدتُ أصحاب أبي عبد الله متوافرين، فسمعتُ منهم، وأخذتُ كتبهم، فعرضتُها من بعدُ على أبي الحسن الرضا، فأنكر منها أحاديث كثيرة، أن تكون من أحاديث أبي عبد الله، وقال لي: إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن»(٧).

وقال أحد كبار المراجع المعاصرين، في معرض تعداد أهمّ الأمور التي تؤخذ في إثبات الأعلمية: «الأوّل: العلم بطرق إثبات صدور الرواية. والدخيل فيه علم الرجال وعلم الحديث، بما له من الشؤون، كمعرفة الكتب، ومعرفة الرواية المدسوسة بالاطّلاع على دواعي الوضع، ومعرفة النسخ المختلفة، وتمييز الأصحّ من غيره، والخلط الواقع أحياناً بين متن الحديث وكلام المصنّفين، ونحو ذلك»(٨).

كما ذهب الإمام الخميني إلى اعتبار علم الرجال واحداً من شروط الاجتهاد، إذ قال: «منها: علم الرجال، بمقدارٍ يحتاج إليه في تشخيص الروايات، ولو بالمراجعة إلى الكتب المُعَدّة لرجال الاستنباط. وما قيل من عدم الاحتياج إليه؛ لقطعية صدور ما في الكتب الأربعة، أو شهادة مصنِّفيها بصحّة جميعها أو غيرها، كما ترى»(٩).

وفي ما يتعلق بالببليوغرافيا هناك للأستاذ معرفت الكثير من التحقيقات في هذا الشأن، ويمكن القول: إن أهم مطالب كتابَيْه: «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»؛ و«صيانة القرآن من التحريف»، تتعلق بهذا الموضوع.

ولغرض التعرُّف على رأي الأستاذ معرفت نتعرَّض هنا إلى ذكر نموذجين من

الكتب المنسوبة إلى كبار الأمّة والأئمّة المعصومين، وذلك على النحو التالي:

أ ـ التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس (٦٨هـ)

إن من بين الكتب المتوفّرة والمعروفة هو التفسير المنسوب إلى ابن عبّاس، بعنوان: «تنوير المقباس».

وقال الأستاذ معرفت في دراسته لهذا التفسير: «تفسير ابن عبّاس، الموسوم بـ «تنوير المقباس من تفسير عبد الله بن عبّاس»، من تأليف محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، صاحب القاموس(٨٢٧هـ). وقد طبع مكرّراً. والسند في أوله هكذا: أخبرنا عبد الله ـ الثقة ـ ابن المأمون الهروي قال: أخبرنا أبي قال: أخبرنا أبو عبد الله قال: أخبرنا أبو عبيد الله محمود بن محمد الرازي قال: أخبرنا عمّار بن عبد المجيد الهروي قال: أخبرنا عليّ بن إسحاق السمرقندي، عن محمد بن مروان، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عبّاس».

ثم قال الشيخ معرفت في نقد هذا الطريق: «غير أن عليّ بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي السمرقندي، قال ابن حجر: مات في شوال سنة (٢٣٧). وأما محمد بن مروان السُّدّي الصغير فقد توفي سنة (١٨٦هـ). وعليه فيكون تحمُّله عنه في حال الصغر جدّاً. وسائر رجال السند مجهولون. كما لم يأتِ تصريحٌ باسم الجامع الذي يقول: «أخبرنا عبد الله الثقة»، هل هو الفيروزآبادي، صاحب القاموس، أم غيره؟

وعلى أيّ تقدير فإنّ هذا التفسير الموجود يعتبر مجهول السند، ومجهول النسبة إلى مؤلّفٍ خاصّ، فضلاً عن مثل: ابن عباس.

هذا، وبعد ملاحظة متن التفسير، الذي لا يعدو ترجمة ألفاظ القرآن ترجمة غير مستندة، ومختصرة إلى حدٍّ بعيد، يبعد كونه من تفسير حبر الأمّة وترجمان القرآن.

على أن للكلبي، وكذا للسدّي الصغير، تفسيرٌ جامع وموضع اعتبار لدى الأئمّة على ما أسلفنا، فلو كانا هما الراويين لهذا التفسير لكان فيه شيءٌ من آثارهما، وعلى تلك المرتبة من الجلالة والشأن.

كما أن المأثور من ابن عباس، على ما جمعه الطبري وغيره، لا يشبه شيئاً من

محتوى هذا التفسير الساذج جداً.

وبالتالي فقد قال الأستاذ الداوري: والذي يبدو لنا من مراجعة هذا التفسير أن جامعه عمد إلى تفسير القرآن تفسيراً ساذجاً في حدّ ترجمةٍ بسيطة، تسهيلاً على عموم المراجعين. وهذا أمرٌ مطلوب ومرغوب فيه شرعاً. ولكنه صدّر كلّ سورة برواية عن ابن عبّاس؛ تيمُّناً وتبرُّكاً باسم ترجمان القرآن، ولم يقصد أنّ كلّ ما ورد في تفسير السورة من تفسيره بالذات»[١٠].

ب ـ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام

التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، والذي يذكر في الكتب الروائية والتفسيرية وما إليها بـ «تفسير الإمام عليه السلام»، كتابٌ انتشر في المحافل العلمية منذ النصف الثاني من القرن الهجري الرابع.

وكان الشيخ الصدوق رحمه الله هو أوّل مَنْ روى عنه في كتبه: «مَنْ لا يحضره الفقيه»، و«التوحيد»، و«الأمالي»، و«عيون أخبار الرضا عليه السلام».

وقد اختلفت آراء كبار الشيعة بشأنه؛ حيث ذهب البعض منهم ـ من أمثال: ابن الغضائري والعلاّمة الحلي والسيد الخوئي والسيد الخميني وآخرين ـ إلى اعتباره من المختلقات.

وفي المقابل ذهب آخرون ـ من أمثال: المحقّق الكركي والشهيد الثاني والمجلسي الأول والعلاّمة المجلسي والشيخ الحُرّ العاملي وآخرين ـ إلى صحّة نسبته إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام[١١].

أما الأستاذ معرفت فقد اختار الرأي الذي ذهب إليه ابن الغضائري في تضعيف المفسِّر الإسترآبادي، واتّهمه بالكذب.

ثمّ عمد إلى نقل كلام أستاذه السيد الخوئي عن «معجم رجال الحديث»، حيث يثبت مجهولية محمد بن القاسم وعدم ثبوت وثاقته، لينتهي بعد ذلك إلى القول باختلاق هذا التفسير[١٢].

وقد عمد الأستاذ الشيخ معرفت إلى تناول هذه المسألة في كتابه «التمهيد»

بتفصيلٍ أكبر، ومنه قوله: «تفسير الإمام، وهو المنسوب إلى الإمام الحادي عشر الحسن بن عليّ العسكريّ. وقد طعن بعض المحقّقين في نسبته إلى الإمام؛ لما فيه من مناكير.

لكنْ لو كان المقصود أنه من تأليف الإمام بقلمه وإنشائه الخاصّ فهذا شيءٌ لا يمكن قبوله بتاتاً. وأما إذا كانت النسبة بملاحظة أن الراوي كان يحضر مجلس الإمام، ويسأله عن أشياء ممّا يتعلّق بتفسير آي القرآن، ثم عندما يرجع إلى داره يُسجّله حسب ما حفظه ووعاه، وربما يزيد عليه أشياء أو ينقص، وفق معلوماته الخاصّة أيضاً، فهذا شيءٌ لا سبيل إلى إنكاره.

ونحن نقول بذلك، ومن ثمّ نعتمد على كثيرٍ ممّا جاء في هذا التفسير، ممّا يوافق سائر الآثار الصحيحة»[١٣].

وكما يتّضح من هذا الكلام فإن سماحته يعتمد على هذا التفسير من الناحية العملية أيضاً. وقد ذكر في هذا السياق بعض المطالب والمسائل في مؤلّفاته، من قبيل: «التمهيد في علوم القرآن»، و«التفسير الأثري الجامع»، وغيرهما[١٤].

مباني الأستاذ معرفت في توثيق الرجال وتضعيفهم

إن الأستاذ معرفت يتوسّع في الاستفادة من مصادر الفريقين ـ سنّةً وشيعة ـ في ما يتعلّق بالرجال، ويخوض في دراسة جميع هذه المصادر بصبرٍ وأناة ورويّة، متمعّناً في تجميع القرائن والشواهد المفيدة للاطمئنان. وبذلك يكون منهجه من أوثق الطرق والمناهج في تحصيل الاطمئنان بوثاقة الراوي أو المفسّر، وموقعه ومكانته في نقل الحديث أو التفسير والفقه وما إلى ذلك.

لقد كان سماحته في ما يتعلّق بالمباحث الرجالية يراجع كتب الفريقين، وكان ينصح تلاميذه بسلوك هذا المنهج، قائلاً: قد تجدون في مصادر أهل السنّة أحياناً ـ بشأن بعض رجال الشيعة ـ الكثير من المسائل والمطالب التي لم تأْتِ المصادر الشيعية على ذكرها.

وعلى أيّ حال فإن الأستاذ معرفت كان كثير الرجوع إلى مصادر الفريقين

من الشيعة وأهل السنّة. وهكذا كان يحصل على الكثير من الشواهد والقرائن بشأن الشخصية مورد البحث، ويضع النتائج التي يحصل عليها في تصرُّف الباحثين والطلاب، والقارئ لتراثه وأفكاره.

ومن خلال النظر في المصادر التي يستند إليها سماحته ندرك أنه قلَّما يوجد مصدر من المصادر الرجالية والتفسيرية لدى الفريقين قد خفي عن ناظرَيْه.

وقبل الخوض في بيان المباني الرجالية للأستاذ معرفت﴿ لا بُدَّ من التذكير بمسألتين على جانب كبير من الأهمّية، وهما:

١ـ مبنى الأستاذ معرفت في مجال العمل بخبر الواحد.

٢ـ منهج المحقّقين في الاستفادة من الكتب الرجالية.

أـ مبنى الأستاذ معرفت في العمل بخبر الواحد

في ما يتعلَّق بالعمل بخبر الواحد، وخاصّة في موضوع التفسير والتاريخ، يذهب سماحته إلى اشتراط أن يكون خبر الواحد محفوفاً بالقرائن الدالّة على صدقه.

وممّا قاله سماحته في هذا الشأن: «وللعقلاء طريقتهم في قبول خبر الثقة، بل مَنْ لم يظهر فسقه علانية يعتمدونه، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: ٦). فقد أقرّ العقلاءَ على قبولهم للنبأ ما لم يكن الآتي به مجاهراً بالفسق، ممَّنْ لا يتورّع الكذب، ولا يخاف الله في سرّه وعلانيته. فمَنْ عُرف بالصدق والأمانة قُبل نبأُه، ومَنْ عُرف بالكذب والخيانة تُرك، ومَنْ كان مجهولاً تريَّثْنا، فإنْ ظهرت منه دلائل الصدق قبلناه، وإلا رفضناه.

إذن فشرط قبول الخبر احتفافه بقرائن الصدق، من وجود أصلٍ معتبر، وكون الراوي معروفاً بالصدق والأمانة، وعلى الأقلّ غير معروف بالكذب والخيانة، وسلامة المتن واستقامته، ممّا يزيد علماً، أو يزيل شكّاً، وأن لا يخالف معقولاً أو منقولاً ثابتاً في الدين والشريعة، الأمر الذي إذا توفّر في حديثٍ أوجب الاطمئنان به وإمكان ركون النفس إليه، وعليه فلا يضرّه حتّى الإرسال في السند، إنْ وجدت شرائط

القبول»[١٥].

ب ـ مناهج المحقِّقين في الاستفادة من المصادر الرجالية

يُعتبر الرجوع إلى أقوال وآراء علماء الرجال من مقدّمات استنباط الأحكام. وهناك من كبار العلماء مَنْ يأخذ برواية الراوي بمجرّد أن يتمّ تعديله وتوثيقه من قبل كبار علماء الرجال، كما أنهم بمجرَّد تضعيفه وجرحه من قبل الرجاليين يتركون روايته[١٦]. ويُسمّى هذا المنهج بالتقليد؛ وذلك لأنّ المحقِّق في هذا المنهج يكتفي بتقليد كبار علماء الرجال في هذا الفنّ.

وفي المقابل هناك من العلماء مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بضرورة الاجتهاد في علم الرجال أيضاً، فلا يُكتفى بمجرّد تعديل أو جرح الراوي من قبل علماء الرجال، بل لا بُدَّ ـ من وجهة نظرهم ـ من الرجوع إلى الأمارات والقرائن الأخرى أيضاً، وهي كثيرةٌ.

لقد ذكر الشيخ الوحيد البهبهاني، في الفائدة الثالثة من تعليقته على منهج المقال للسيد الإسترآبادي، ما يزيد على الخمسين مورداً من الأمارات على وثاقة الراوي ومدحه وقوّته، وقال في الختام: «واعلم أن الأمارات والقرائن كثيرة، سيظهر لك بعضها في الكتاب. ومن القرائن [على] حجّية الخبر: وقوع الاتفاق على العمل به، أو على الفتوى به، أو كونه مشهوراً بحَسَب الرواية أو الفتوى، أو مقبولاً، مثل: مقبولة عمر بن حنظلة، أو موافقاً للكتاب أو السنّة أو الإجماع، أو حكم العقل أو التجربة، مثل: ما ورد في خواصّ الآيات، والأعمال والأدعية التي خاصّيتها مجرَّبة، مثل: قراءة سورة الكهف للانتباه في الساعة التي تُراد وغير ذلك. أو يكون في متنه ما يشهد بكونه من الأئمّة عليهم السلام، مثل: خطب «نهج البلاغة»، ونظائرها، و«الصحيفة السجادية»، و[ما إلى ذلك]»[١٧].

القرائن التي توجب الاطمئنان بصدور الحديث

إن القرائن التي كان يعتمد عليها الأستاذ معرفت في تحصيل الاطمئنان كثيرة. وفي ما يلي نشير إلى بعض تلك القرائن بمقدار المساحة التي يتيحها لنا هذا المقال، على

أمل الحصول على فرصةٍ أكبر لاستيعاب جميع هذه القرائن، ووضعها بين يدي الراغبين؛ خدمة للعلم والمحبّين للأستاذ معرفت.

١. توثيق أهل البيت

إن من القرائن التي يعتمد عليها الأستاذ معرفت بالنسبة إلى توثيق بعض الرجال، كونهم معتمدين وموثّقين من قبل أهل البيت.

ففي ما يتعلّق بابن جُرَيج، بعد الإشارة إلى حكم ابن حِبّان باعتباره ثقةً ثبتاً ومتقناً، وأنه لا منشأ للغمز والطعن عليه، قال: «وبذلك نرى أنه كان موضع اعتماد الأئمّة من أهل البيت أيضاً، على ما رواه ثقة الإسلام الكليني، بإسناده الصحيح، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألتُ أبا عبد الله الصادق عن المتعة؟ فقال: الْقَ عبد الملك بن جُريج فسَلْه عنها، فإنّ عنده منها علماً، فأتيتُه فأملى عليَّ منها شيئاً كثيراً في استحلالها فكتبتُه، وأتيتُ بالكتاب أبا عبد الله، فعرضتُه عليه؛ فقال: صدق، وأقرَّ به»[١٨].

وقال الإمام الصادق: «كان أبي [الإمام أبو جعفر الباقر] يُحبّه [أي ابن عبّاس] حبّاً شديداً»[١٩].

وقال الفضل بن شاذان بشأن أبي حمزة الثمالي ثابت بن دينار الأزدي الكوفي(١٤٨هـ): «سمعتُ الثقة يقول: سمعتُ الرضا يقول: أبو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان (أو كسلمان) في زمانه، ذلك أنه خدم أربعةً منّا: عليّ بن الحسين (السجّاد)، ومحمد بن عليّ (الباقر)، وجعفر بن محمد (الصادق)، وبرهةً من عصر موسى بن جعفر (الكاظم)»[٢٠].

٢. كون الراوي من أصحاب الأئمة

لقد عمد الأستاذ معرفت إلى ذكر هذه القرينة بالنسبة إلى الكثير من الشخصيات، ولا سيَّما منهم المذكورين في المصادر والموسوعات العلمية لأهل السنّة.

ونذكر منهم على سبيل المثال:

أ. السُّدّي الكبير (إسماعيل بن عبد الرحمن أبو محمد القرشي الكوفي، والذي يمثّل الطريق الرابع إلى تفسير ابن عبّاس): «عدّه الشيخ الطوسي من أصحاب الأئمة: عليّ بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن عليّ الباقر، وجعفر بن محمد الصادق عليهم السلام»(٢١).

وهكذا عدّه ابن شهرآشوب من أصحاب الإمام زين العابدين عليه السلام(٢٢).

ب. عبد الملك بن جريج: «قد عدّه الشيخ من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام»(٢٣).

ج. الضحّاك بن مزاحم الهلالي الخراساني، قال ابن شهرآشوب: أصله من الكوفة، وكان من أصحاب السجّاد عليه السلام. وقد عدّه الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام زين العابدين عليه السلام(٢٤).

د. قال الأستاذ معرفت بشأن مقاتل بن سليمان، بعد ذكر رواية عن الصدوق من طريقه: «هذه الرواية إنْ دلَّتْ فإنما تدلّ على كون الرجل من أخصّ الخواصّ لدى الإمام عليه السلام. وقد عدّه الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام»(٢٥).

هـ. السُّدّي الصغير (محمد بن عبد الله الكوفي)، عدّه كلٌّ من: الشيخ الطوسي وابن شهرآشوب من أصحاب الإمام محمد بن عليّ الباقر عليه السلام(٢٦).

و. زيد بن أسلم، قال ابن حجر بشأنه: «أخذ العلم من جماعة، منهم: الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام.. وقد عدّه الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمام السجاد عليه السلام، وقال: كان يجالسه كثيراً. وله روايةٌ عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام»(٢٧).

ز. بشأن طاووس بن كيسان، عدّه ابن شهرآشوب من أصحاب الإمام زين العابدين عليه السلام، ووصفه بالفقيه. وله مع الإمام مواقف مشهودة(٢٨).

٣. اعتماد الشخص من قبل المحدِّثين والمفسِّرين الشيعة

بيان الأمثلة:

أ. قال الأستاذ معرفت بشأن السُّدّي الكبير: «قد اعتمده الشيخ [الطوسي] في

تفسير التبيان كثيراً»[٢٩].

ب ـ وقال سماحته بشأن ابن جريج: «وقع في إسناد الصدوق في كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه»: ابن جُرَيج ،عن الضحّاك، عن ابن عبّاس، في قضيّة الناقة التي اشتراها النبيّ‏ﷺ من الأعرابي بأربعمئة درهم.. وظاهرُ الشيخ الصدوق اعتمادُه»[٣٠].

كما قال بشأنه: «أسند عنه الكليني في الكافي الشريف»[٣١].

ج ـ وقال بشأن محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي: «وللكليني شهادة راقية بشأن الكلبي. يذكر قصّة استبصاره، ثمّ يعقّبها بقوله: فلم يزَلْ الكلبي يدين الله بحبّ آل هذا البيت حتّى مات»[٣٢].

د ـ وقال بشأن يحيى بن كثير: «للطبرسي عنه في تفسيره روايات»[٣٣].

٤ـ نقل رواية وخاطرة خاصّة بشأن الأئمة عليهم السلام

قال الأستاذ معرفت بشأن السُّدّي الكبير: «وهو الذي روى قصّة الأخنس بن زيد ، الذي كان قد وطأ جسم الحسين‏عليه السلام ، وفعل ما فعل، فابتُلي في تلك الليلة بحريقٍ أصابه من فتيلة السراج، فلم تزَلْ به النار حتّى صار فحماً على وجه الماء»[٣٤].

وقال بشأن مقاتل بن سليمان بن بشر الخراساني: «يدلّك على ثبات الرجل في المذهب، كما يدلّ على وثاقته واعتماد الأصحاب عليه، ما رواه أبو جعفر الصدوق، بإسناده الصحيح إلى الحسن بن محبوب، وهو من أصحاب الإجماع، عن الإمام أبي عبد الله الصادق‏عليه السلام ، يرفعه إلى رسول الله‏ﷺ قال: أنا سيّد النبيين، ووصيّي سيّد الوصيين، وأوصياؤه سادة الأوصياء... هذه الرواية إنْ دلَّتْ فإنما تدلّ على كون الرجل من أخصّ الخواصّ لدى الإمام‏عليه السلام.. وله روايةٌ أخرى، رواها الكليني، بإسناده الصحيح إلى ابن محبوب، عنه، عن [الإمام] الصادق‏عليه السلام »[٣٥].

ونقل عن الكلبي قوله: «مرضتُ مرضةً فنسيتُ ما كنت أحفظ، فأتيتُ آل محمد، فتفلوا في فيَّ فحفظتُ ما كنتُ نسيتُ». لأجل هذا الكلام ترك زائدة بن قدامة رواية الحديث عنه!

وعلَّق الأستاذ معرفت على ذلك في الهامش بالقول: «هذا كلامُ مَنْ أعمته

العصبية الجهلاء، كيف يستنكر ذلك بشأن آل محمد الطيّبين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهَّرهم تطهيراً؟! أليس الله قد شفى علياًعليه السلام من الرَّمَد يوم خيبر بريق النبيّ الكريمصلى الله عليه وآله، حَسْب ما رواه الفريقان، واتّفقت عليه كلمة الأئمّة الثقات»[٣٦].

وقال الأستاذ معرفت بشأن أبي الدرداء: «كان أبو الدرداء من الثابتين على ولاء آل الرسولصلى الله عليه وآله، لم تزعزعه العواصف. روى الصدوق ـ في أماليه ـ، بإسناده إلى هشام بن عروة بن الزبير، عن أبيه عروة، قال: كنّا جلوساً في حلقةٍ في مسجد رسول اللهصلى الله عليه وآله، نتذاكر أهل بدر وبيعة الرضوان، فقال أبو الدرداء: يا قوم، ألا أخبركم بأقلّ القوم مالاً، وأكثرهم وَرَعاً، وأشدّهم اجتهاداً في العبادة؟ قالوا: مَنْ؟ قال: ذاك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام. قال عروة: فواللهِ، ما نطق أبو الدرداء بذلك إلاّ وأعرض عنه بوجهه مَنْ في المجلس. ثمّ انتدب له رجلٌ من الأنصار، فقال له: يا عويمر، لقد تكلَّمْتَ بكلمةٍ ما وافقك عليها أحدٌ منذ أتيت بها. فقال أبو الدرداء: يا قوم، إني قائلٌ ما رأيتُ، وليقُلْ كلُّ قومٍ منكم ما رأَوْا... ثمّ أخذ في بيان مواضع عليّعليه السلام من العبادة والبكاء عندما كان يختلي بربّه في ظلمة الليل، والناس نيامٌ»[٣٧].

٥ـ النشأة في أحضان مدرسة الكوفة

لقد كانت الكوفة منذ القدم حاضنة التشيُّع، وقد اهتمّ الأئمّة من أهل البيتعليهم السلام بها اهتماماً كبيراً، وأولوها عنايةً خاصة، فكان التشيُّع هو السمة الغالبة عليها، فكانت منذ تلك الأيام تعيش فخر الولاء لأهل البيتعليهم السلام، والبراءة من أعدائهم.

ومن هنا فقد اعتبر الأستاذ معرفت النشأة والتتلمذ في هذه المدرسة من القرائن المفيدة للاطمئنان والوثوق بالمفسِّر والراوي.

من هنا فقد نقل كلام ابن حجر بشأن السُّدّي الكبير، إذ يقول: «كان إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدّي من الأئمّة الكوفيين، وكان شديد التشيُّع هو والكلبي، ومع ذلك وثّقه القوم، وأخرج مسلم عنه أحاديث؛ لأنه كان يرجِّح تعديله على تجريحه»[٣٨].

وبشأن الضحّاك بن مزاحم قال الأستاذ معرفت، بعد نقل عبارة الشيخ وقوله:

إنّه من أصحاب الإمام زين العابدين‌، وأصله من الكوفة تابعي: «واستظهر المامقاني من عبارة الشيخ هذه كونه إمامياً. ولعلّه من جهة كونه من الكوفة، مهد التشيُّع آنذاك»[٣٩].

وقال بشأن الكلبي وتوسُّعه في علم التفسير: «أمرٌ معقول ـ بعد كونه ناجماً عن توسُّعه في العلم ـ تربيته في مهد العلم كوفة العلماء الأعلام من صحابة رسول الله الأخيار»[٤٠].

وقال بشأن عطاء بن السائب: «قال سيّدنا الأستاذ الإمام الخوئي ـ بعد أن ذكر روايته عن عليّ بن الحسين بشأن مسألة القضاء ـ: هذه الرواية تدلّ على تشيُّعه. فما يُذْكَر عنه من التوثيق في حديثه القديم ثمّ اختلط وتغيَّر فلعلّه كان منخرطاً في العامّة، ثم استبصر».

يقول الأستاذ معرفت: «قلتُ: بل الظاهر كونه من الشيعة من أوّل أمره؛ لأنه كوفيٌّ، وتتلمذ على أمثال: سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، والسلمي، وأضرابهم»[٤١].

وقال في الأسود بن يزيد النخعي: «لم يسلم الأسود ممّا رُمي به زميله (مسروق بن الأجدع). والكلام فيه قدحاً ومدحاً ما مرّ في مسروق».

وقال سماحته في معرض الدفاع عنه: «سنذكر أن عامّة الكوفيّين، ولا سيَّما أصحاب عبد الله بن مسعود، كان الغالب عليهم المَيْل مع عليٍّ حَسْب تربية شيخهم وكبيرهم الصحابيّ الجليل»[٤٢].

وفي ما يتعلق بشعبة بن الحجّاج، الذي قيل عنه: إنه غيّر عقيدته في أخريات حياته، وإنه دخل في مذهب العامّة، قال الأستاذ معرفت، بعد استبعاد ذلك مؤكّداً: أترى مثل شعبة ـ وهو أمير العلم واليقين ـ يترك مذهباً كان أتقنه؛ لقولة قالها الأوساط؟!.. هذا ولا سيَّما وهو تربية الكوفة، مهد الحضارة والولاء لآل البيت»[٤٣].

٦ـ اعتباطية منشأ بعض التضعيفات

لقد تعرَّض بعض الرواة للطعن والغمز؛ بسبب ارتباطهم بأهل البيت. ومن هؤلاء: أبو صالح باذام أو باذان، مولى أمّ هانئ بنت أبي طالب، الذي روى عن علي

وابن عباس، ومولاته أم هانئ، وروى عنه الأجلاء، كالأعمش والسُّدّي الكبير والكلبي والثوري وغيرهم. قال ابن حجر: «وثّقه العجلي وحده. وقال عبد الحقّ ـ في الأحكام ـ إن أبا صالح ضعيفٌ جدّاً».

ثم قال الأستاذ معرفت: «قلتُ: ما وجه تضعيفه إلاّ ما ضعّف به نظراؤه ممَّنْ حام حول هذا البيت الرفيع؛ إذ من الطبيعي أن مولى أمّ هانئ أخت الإمام أمير المؤمنين، وقد كانت كأخيها الإمام موضع عناية النبيّ من أوّل يومها، وكانت ذات علاقة بأخيها أمير المؤمنين تخلص له الولاء...، فلا غَرْو إذن ممَّنْ لا يعرف ولاء لهذا البيت أن يتَّهم الموالين لهم، وأقلّه الرمي بالضعف. هذا الجوزجاني يقول: كان يُقال له: ذو رأيٍ غير محمود! نعم، غير محمود عندهم، ولا كان مرضياً لديهم، ما دام لم ينخرط في زمرتهم من ذوي الرأي العام»[٤٤].

وقيل بشأن الكلبي: «كان ضعيفاً جدّاً؛ لفرطه في التشيُّع»[٤٥].

وقال الأستاذ معرفت بشأن عطية العوفي، الذي عُرض عليه سبّ عليّ، فأبى، فجلد أربعمئة سوط، وحُلقت لحيته: «لا قدح فيه بعد أن كان منشأ الغمز هو تشيُّعه لآل بيت الرسول، والدفاع عن حريمهم الطاهر»[٤٦].

وقال بشأن شهر بن حوشب: «لعل ولاءه هذا لآل البيت جعله موضع غمز البعض. يقول عنه ابن حجر: صدوق، كثير الإرسال والأوهام. وقد عرفْتَ توثيق الأكابر له»[٤٧].

٧ـ صحبة الإمام علي في محاربة المناوئين

إن من بين القرائن التي يذكرها الأستاذ معرفت لتحصيل الوثوق والاطمئنان برواة الحديث ومفسِّري القرآن الكريم رفقة الراوي للإمام أمير المؤمنين عليّ، ونصرته له في حروبه ضدّ أعدائه ومخالفيه. وفي ما يلي نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

أـ قال عن حبر الأمّة ومفسِّر القرآن (ابن عباس)، تلميذ أمير المؤمنين: «له مواقف مشهودة مع أمير المؤمنين في جميع حروبه: صفّين والجمل والنهروان»[٤٨].

ب ـ وقال في علقمة بن قيس: «شهد صفّين مع علي، وقاتل حتّى خضب سيفه

دماً، وعرجت رجله، وأصيب أخوه أبيّ بن قيس [واستشهد].. قال الخطيب ـ في تاريخ بغداد ـ: ورد المدائن في صحبة عليعليه السلام، وشهد معه حرب الخوارج بالنهروان»[٤٩].

ج ـ وعدّ أبو عبد الرحمن السلمي من بين الحاضرين والمشاركين في حرب صفّين أيضاً[٥٠].

د ـ وقال في زيد بن وهب: «سكن الكوفة، وكان في الجيش الذي مع عليّعليه السلام في حربه الخوارج»[٥١].

هـ ـ وقال في أبي الشعثاء الكوفي: «قال الواقدي: شهد مع عليّعليه السلام مشاهده»[٥٢].

٨ـ الارتباط بحبر الأمّة (ابن عباس)، والتتلمذ على يده

عمد الأستاذ معرفت ـ بعد التأسيس لأصلٍ بشأن عظمة ابن عبّاس، والدفاع عن شخصيته العلمية والعقائدية ـ إلى توثيق الأشخاص المرتبطين به برباطٍ علمي وثيق. واتخذ من هذه القرينة وسيلةً للدفاع عن بعض الرواة.

فعلى سبيل المثال: عندما نقل رأي الكشّي في مقاتل بن سليمان، القائم على كونه بَتْرياً (زيدياً)، ردّ بالقول مباشرة: «لكنْ يبعِّده أن عقيدته كانت امتداداً لعقيدة ابن عبّاس». وبذلك فقد استبعد أن يكون زيدياً.

ثمّ استطرد في بيان شخصية مقاتل بن سليمان، قائلاً: «نعم، كان الرجل صريحاً في لهجته، واسع العلم، بعيد النظر، شديداً في دينه، صلباً في عقيدته. وفوق ذلك كان يميل مع مذهب أهل البيتعليهم السلام، ذلك المنهج الذي انتهجه أشياخه من قبل، من المتأثِّرين بمدرسة ابن عباس ـ رضوان الله عليه ـ، الأمر الذي جعل من نفسه مرمى سهام الضعفاء القاصرين، وكم له من نظير!»[٥٣].

وعندما يُتَّهم مجاهد بن جبر بالأخذ عن أهل الكتاب ينبري الأستاذ معرفت إلى الدفاع عنه، قائلاً: «اتُّهم بالأخذ من أهل الكتاب، ولكنّ شدّة نكير شيخه ابن عبّاس على الآخذين من أهل الكتاب يتنافى وهذه التُّهْمة»[٥٤].

وقال سماحته في الدفاع عن عكرمة، بعد بيان بعض الشهادات بعلمه من قِبَل الكثير من العلماء: «تلك شهاداتٌ ضافية ومستفيضة بشأن الرجل، تجعله في قمّة

الفضيلة والعلم والثقة والاعتماد عليه لدى الأئمّة، ممّا يوهن ما حيك حول الرجل من أوهام وأكاذيب مفضوحة، لا تتناسب مع شخصية كانت تربية مثل: ابن عبّاس، وموضع عنايته الخاصة»[٥٥].

ثم نفى عنه بعض التُّهَم، ومن ذلك قوله: «وأما ما نُسب إليه أنه كان ينادي في السوق: إن آية التطهير نزلت في نساء النبي‏ﷺ خاصة فمكذوبٌ عليه البتّة؛ ذلك أنه تربية ابن عباس الخالصة، ولا يُظَنّ بشأنه الحياد عن طريقة شيخه (الولاء الخالص لآل بيت الرسول).

وفي ما يتعلق بعطاء بن أبي رباح يشير سماحته إلى هذه القرينة العامة، قائلاً: «رُوي عنه حديث الإمامة والولاية.. ممّا يدلّ على مبلغ ولائه لأهل البيت، وتمسّكه بأذيالهم الطاهرة، شأن سائر المتربّين بتربية ابن عبّاس، الصحابي المُلْهَم الجليل»[٥٦].

موقف الأستاذ معرفت من مذاهب أئمة العلم والفكر في العالم الإسلامي

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن الغالبية الساحقة من علماء الإسلام في القرون الأولى ـ في علم القراءة والحديث والتفسير والفقه والكلام وغيره ـ كانوا من الشيعة بالمعنى العامّ، بمعنى الولاء لأهل البيت‏عليهم السلام والبراءة من أعدائهم.

ومن ذلك قوله، في ترجمة سفيان بن عيينة، بعد ذكر كلام ابن حجر بشأن نسبته إيّاه إلى التشيُّع: «وهو التشيُّع بمعناه العامّ، الذي عليه عامّة أئمة المسلمين»[٥٧].

وقال في جوابه عن الأستاذ أحمد صالح المحايري، وهو محقّق وناشر كتاب «تفسير ابن عيينة»، الذي حاول في المقدّمة أن يدفع عنه نسبته إلى التشيُّع: «ذاهلاً [عن] أن عامة المسلمين [في] ذلك العهد كانوا على رفضٍ من بدع المبتدعين، مستمسكين بالعروة الوثقى العترة الطاهرة، فكانوا شيعة أهل البيت‏عليهم السلام، ولكنْ بمعناها العامّ، كما نبَّهْنا»[٥٨].

وتحت عنوان: «صلة الشيعة بالقرآن الوثيقة» قال الأستاذ معرفت: «كان أربعة ـ إنْ لم نقل ستّة ـ من القرّاء السبعة شيعة، فضلاً عن غيرهم من أئمةٍ قرّاء كبار، كابن مسعود، وأبيّ بن كعب، وأبي الدرداء، والمقداد، وابن عبّاس، وأبي الأسود،

و...، هم رؤوس في القراءة والإقراء في الأمصار والأعصار»[٥٩].

يجب القول: إن هذا الاعتقاد من الأستاذ معرفت لا ينطوي على مبالغة، بل هو المستفاد من كلام كبار علماء أهل السنّة أيضاً. ومن ذلك: قول الذهبي، في معرض ترجمته لـ «أبان بن تغلب»: «لقائلٍ أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وحدُّ الثقة العدالة والإتقان؟ فكيف يكون عَدْلاً مَنْ هو صاحب بِدْعة؟ وجوابه: إن البِدْعة على ضربين: فبِدْعةٌ صغرى، كغلوّ التشيُّع، أو كالتشيُّع بلا غلوّ ولا تحرُّف، فهذا كثيرٌ في التابعين وتابعيهم مع الدين والوَرَع والصدق»[٦٠].

ثم استطرد قائلاً: «فلو رُدَّ حديث هؤلاء لذهب جملةٌ من الآثار النبوية. وهذه مفسدةٌ بيّنة»[٦١].

٩ـ مخالفة الإمام عليّ‏عليه السلام وبغضه ملاك البِدْعة والانحراف

كان الأستاذ معرفت‏رحمه الله يعتبر مخالفة الرجل لأهل البيت‏عليهم السلام ـ ولا سيَّما سيّدهم، وخير الخلق بعد رسول الله‏صلى الله عليه وآله، أمير المؤمنين‏عليه السلام ـ معياراً وقرينة للقول بضعف الراوي، وانحرافه، وابتداعه.

قال بشأن مؤسِّس مدرسة البصرة في التفسير (أبي موسى الأشعري عبد الله بن قيس(٤٤هـ)): «قدم البصرة سنة ١٧هـ والياً عليها من قبل عُمَر.. ثمّ أقرّه عثمان، وبعد فترةٍ عزله، فسار إلى الكوفة. ولما أن عزل سعيداً استعمله عليها، وعزله الإمام أمير المؤمنين‏عليه السلام، فكان يراود معاوية في سرٍّ، ولأخوّةٍ قديمة كانت بينهما. كما يبدو من وصيّة معاوية لابنه يزيد بشأن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري أنّه كان منحرفاً عن عليّ‏عليه السلام. وكانت مدرسته ذات انحراف شديد، ومن ثم كانت البصرة من بعده أرضاً خصبة لنشوء كثير من البدَع والانحرافات الفكرية والعقائدية، ولا سيَّما في مسائل الأصول والإمامة والعدل»[٦٢].

ثم قال: «وذكر ابن أبي الحديد أبا بردة بن أبي موسى الأشعري في مَنْ أبغض علياً، وكان من القالين له.. فكانت البغضة منه تليداً، ولم تَأْتِه من عَرَضٍ عارض»[٦٣].

١٠. عمل الأصحاب

إن من بين القرائن المفيدة للوثوق والاطمئنان بالخبر أو ناقله عمل الأصحاب وعلماء الشيعة بذلك الخبر، وتلقّيه من الراوي بالقبول. وقد كانت هذه القرينة محطّ اهتمام كبار علماء الشيعة ـ ومن بينهم: الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة الإمامية) ـ منذ القِدَم.

وحيث كان الأستاذ معرفت يولي أهمّية كبيرة لمناهج ومباني الشيخ الطوسي فقد تأثّر به في انتهاج هذا المبنى أيضاً، معتبراً أن عمل الأصحاب يشكّل قرينةً هامّة على صحّة الخبر واعتبار الراوي.

وممّا قاله بشأن سفيان بن عيينة (وهو من تابعي التابعين): «عدّه الشيخ، وكذا البرقي، في أصحاب الإمام الصادق.

وقال الصدوق: سفيان بن عيينة: لقي الصادق، وروى عنه، وبقي إلى أيام الرضا.

وذكره ابن داوود في القسم الأول [من كتابه]، وعدّه من الممدوحين. ومن ثمّ اعتمده الأصحاب وأخذوا بروايته.

ذكر السيد [محسن] الأمين، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، أن الإمامية مجمعةٌ على العمل برواية سفيان بن عيينة ومَنْ ماثله من الثقات. وبالفعل قد أخذ برواياته شيخ المفسِّرين عليّ بن إبراهيم القمّي، وكذا تلميذه ثقة الإسلام الكليني في الكافي الشريف، وشيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في التهذيب.

وهذا الأخذ بروايات الرجل دليلٌ على وثاقته، واعتماد الأصحاب له. أمّا أنه إمامي فلا. وقد عرفتَ كلام ابن النديم: وأكثر المحدِّثين على مذهب الزيدية، مثل: سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وغيرهما»[٦٤].

وقال في عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «عدّه الشيخ أبو جعفر الطوسي من أصحاب الإمام الصادق. ولثقة الإسلام الكليني له روايات في أبواب مختلفة من الكافي الشريف. وكذا الشيخ في التهذيب. وعمل برواياته الأصحاب»[٦٥].

وقد اعتمد عليه الشيخ الطوسي في تفسيره بكثرة، معبِّراً عنه بابن زيد،

وأحياناً بأبي زيد، وقد يأتي باسمه الصريح[٦٦].

١١ـ عدم اهتمام المحدِّثين بجرح وتضعيف بعض الرجاليين

قام بعض علماء الرجال من أهل السنّة بتضعيف بعض الشخصيات الشيعية البارزة؛ بسبب تشيُّعها فقط. بَيْدَ أن المحدِّثين لم يهتمّوا بهذا القدح والجرح.

وكان أبو حمزة الثمالي واحداً من هؤلاء، فقد كان محطّ اهتمام الأئمة، ووثوق علماء الشيعة الرجاليين، إلاّ أن بعض علماء الرجال من العامة لم ينقموا عليه ـ طبقاً لتصوُّرهم ـ إلاّ الغلوّ في مذهبه. ومن ثمّ فإن الكثير من محدِّثي العامّة وعلمائهم لم يأبهوا لقدح الرجاليين بشأنه، وأخرجوا له أحاديث واحتجّوا بحديثه. فقد أخرج له ابن كثير والترمذي وابن ماجة والخطيب البغدادي و... وفي التفسير أخرج له الطبري والثعلبي وغيرهما[٦٧].

وقال عنه الفضل بن شاذان: «سمعت الثقة يقول: سمعتُ الرضا يقول: أبو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان (أو كسلمان) في زمانه، ذلك أنه خدم أربعةً منا: علي بن الحسين (السجّاد)، ومحمد بن عليّ (الباقر)، وجعفر بن محمد (الصادق)، وبرهة من عصر موسى بن جعفر (الكاظم)»[٦٨].

وعدّه ابن شهرآشوب من خواصّ الإمام الصادق. وقد وثّقه الصدوق والنجاشي والطوسي وابن داوود والعلاّمة[٦٩].

١٢ـ توظيف طبقات الرواة لتقييم وضع السند

إن التعرُّف على طبقات الرواة من أنسب الطرق لتقييم وضع السند من حيث الاتصال أو الانقطاع.

وقد استفاد الأستاذ معرفت من هذا الأسلوب لتحديد وضع سند بعض الروايات.

ومن ذلك رواية مقطوعة السند وساقطة عن الاعتبار في شأن نزول آية التطهير في نساء النبيّ، حيث يذكرها ابن جرير الطبري في تفسير الآية. يرويها ابن

حميد، عن يحيى بن واضح ـ ذكره ابن الجوزي في الضعفاء ـ، عن الأصبغ بن نباتة، عن علقمة بن قيس، عن عكرمة مولى ابن عبّاس.

ثمّ علّق الأستاذ معرفت على ذلك بالقول: «ورواية ابن واضح ـ وهو من الطبقة التاسعة ـ عن ابن نباتة ـ وهو من الطبقة الثالثة ـ مقطوعةٌ بإسقاط الوسائط، إذن فهي مجهولة الإسناد»(٧٠).

وفي ما يتعلق برواية زيد بن الحُباب(٢٠٣هـ): إن أربعة من المحدِّثين: عمار بن زريق الضبّي، وسليمان بن قرم الضبي، وجعفر بن زياد الأحمر، وسفيان الثوري، خرجوا يطلبون الحديث وكانوا يتشيّعون، فخرج سفيان إلى البصرة، فلقي عبد الله بن عون بن أرطبان(١٥٢هـ)، وأيوب بن أبي تميمة كيسان السختياني(١٣١هـ)، فترك التشيُّع.

إلاّ أن الأستاذ معرفت ينفي ذلك بشدّة؛ إذ يقول: «لا شَكَّ أنه حديثٌ مفتعل؛ إذ كيف ينخلع جهبذ ـ توطَّدت أركانه على أساسٍ حكيم ـ عن ذاتياته التي تلقّاها من فحول، لمجرّد لقاء نفرٍ لا شأن لهم سوى تعاطي الحديث؟! وكان سفيان مفضَّلاً عليهما بفقهه ودرايته، وليس لمجرّد روايته، كما كان غيره.. ثمّ إن زيداً لا يذكر مستنده في النقل، حيث إنه لم يدرك حياة ابن عون ولا أيّوب في الوقت الذي لقيهما الثوري في ما فرض، ولا بُدَّ أنه قبل الثلاثين بعد المئة للهجرة. ولعلّه لم يولد زيد بعد حينذاك!.. على أن زيد بن الحُباب كان كثير الخطأ، وكان مدلِّساً يقلب حديث الثوري ـ كما قال أحمد وابن أعين ـ، فضلاً عن روايته عن المجاهيل، وفيها المناكير»(٧١).

١٣. توظيف قرينة الراوي والمروي عنه لتمييز المشتركات أو المجاهيل

إن بعض أسماء الرواة مشتركة أو مجهولة. وهناك طرق للتمييز بين الأسماء المشتركة أو التعرُّف على هوية الراوي المجهول، ومن بينها: الاستفادة من الراوي والمرويّ عنه. وهذا أيضاً من القرائن التي يعتمد عليها الأستاذ معرفت‏.

ومن ذلك: أن السيد محمد العاملي صاحب «مدارك الأحكام» يذهب إلى

تضعيف رواية حمّاد، عن الحلبي، عن الإمام الصادق، في باب العيوب الموجبة لفسخ النكاح، ومضمونها: «إنما يردّ النكاح من البرص والجذام والجنون والعقل»[٧٢]، ولا يراها صحيحةً.

ويبدو أنه اعتبر «عليّ بن إسماعيل» الواقع في سند الحديث مجهولاً.

إلاّ أن عليّ بن إسماعيل هذا؛ بقرينة الراوي والمرويّ عنه، هو «علي بن إسماعيل بن شعيب الميثمي، وهو من أبرز الشخصيات الإمامية في علم الكلام. وقال النجاشي عنه: «كان من جوه المتكلّمين من أصحابنا». وقد ألّف الكثير من الكتب في تثبيت دعائم مذهب التشيُّع، ويُعَدّ من بين أشدّ المدافعين عن حياض مذهب الإمامية، وكان يُعَدّ من كبار ومشاهير الطائفة[٧٣].

١٤. اعتبار مراسيل بعض التابعين، وبيان العذر في إرسالها

لقد قام بعض كبار التابعين، من أمثال: الحسن البصري، وسعيد بن المُسيَّب، وزيد بن أسلم، وغيرهم، بالإكثار من رواية الحديث مرسلاً.

وكان أكثر ما يقوله الحسن البصري ـ طبقاً لما ورد في أمالي السيد المرتضى ـ عن عليّ من غير أن يصرِّح باسمه الشريف تقيّةً، أو يكنّي عنه بـ «أبي زينب»[٧٤].

وعقَّب الأستاذ معرفت على ذلك بالقول: «وقد اعتمد الأئمّة مراسيله؛ لأنه لا يُرسل إلاّ عن ثقةٍ. قال عليّ بن المديني: مرسلات الحسن إذا روى عنه الثقات صحيحٌ. وقال أبو زرعة: كلّ شيء يقول الحسن: قال رسول الله وجدْتُ له أصلاً ثابتاً.

قال يونس بن عبيد: سألتُ الحسن [البصري] قلت: يا أبا سعيد، إنك تقول: قال رسول الله، وإنك لم تدركه؟! قال: يا بن أخي، لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحدٌ قبلك، ولولا منزلتك منّي ما أخبرتك. إني في زمانٍ كما ترى ـ وكان في عمل الحجّاج ـ كلّ شيء سمعتني أقول: قال رسول الله فهو عن عليّ بن أبي طالب، غير أني في زمانٍ لا أستطيع أن أذكر عليّاً[٧٥].

وقد عقَّب الأستاذ معرفت على ذلك بالقول: قلتُ: كان أخذه عن عليّ بواسطة الثقات من أصحابه، وليس مباشرةً وبغير واسطة؛ لأنه لم يدرك عليّاً في المدينة

بما يمكّنه الأخذ عنه؛ لحداثة سنّه حينذاك، ولم يلحق علياً بعد أن خرج الإمام إلى العراق...

وقال في جواب الذين انتقصوا الحسن بأنّه كان يدلّس، وأنه لم يثبت سماعه عن عليّ عليه السلام: «تقدَّم الجواب عن ذلك، وأنه كان لا يُرسل إلاّ عن ثقة»، حيث كان يتخوَّف من ذكر أسماء شيوخه، ولا سيَّما الإمام عليّ عليه السلام، أو أحد أصحابه المقرَّبين[٧٦].

واعتذر لزيد بن أسلم، الذي اتُّهم بوضع الحديث: إن هذا الإشكال نظير ما كان يؤخذ على الحسن البصري ـ كثرة إرساله ـ، والمحذور نفس المحذور، فتنبَّه[٧٧].

١٥. رفع تهمة الغلوّ عن حَمَلة أسرار أهل البيت عليهم السلام

لقد ذكر الأستاذ معرفت رحمه الله في كتاباته، كما في حلقات درسه، أن بعض المسائل الواردة في الزيارات والأحاديث يُعَدّ من أسرار أهل البيت والأئمة عليهم السلام، لا يبوحون به إلاّ لأصحاب السرّ، ولم يكن كلّ شخص يستطيع تحمُّله[٧٨].

وقد اتّهم بعض كبار الرواة عن الأئمة عليهم السلام بالغلوّ والارتفاع والتخليط وما إلى ذلك.

ومن هؤلاء: جابر الجعفي، الذي وقع الخلاف بشأنه.

فقد قال السيد الصدر بشأنه: جابر بن يزيد الجعفي إمام في الحديث والتفسير، أخذهما عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام.

وعدّه الشيخ الطوسي في رجال الإمامين محمد بن علي الباقر وجعفر بن محمد الصادق عليهما السلام.

وعدّه المفيد ـ في رسالته العددية ـ ممَّنْ لا مطعن فيهم، ولا طريق لذمّ واحدٍ منهم.

وعدَّه ابن شهرآشوب من خواصّ أصحاب الصادق عليه السلام.

وروى الكشّي، بإسناده إلى المفضَّل بن عمر الجعفي قال: سألتُ الإمام الصادق عليه السلام عن تفسير جابر؟ فقال: لا تحدِّثْ به السَّفَلَة فيذيعونه..

وهناك رواياتٌ تدل على أنه كان يحمل أسراراً من آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، ومن ثم

رماه القوم بالغلوّ والرفض، ولكنْ مع صدق الحديث والورع في الإيمان. وكفى به مدحاً وإخلاصاً في الدين.

وقال النجاشي: «وهذا يعني الاعتلاء في عقيدته بشأن أهل البيت عليهم السلام.. ومن ثم كان أبو جعفر الباقر عليه السلام يوصيه بأن لا يذيع من أسرارهم شيئاً، ولا يُحدِّث الناس بما لا تطيقه عقولهم»[٧٩].

١٦ـ نقل الحديث في كتاب «المقنع»، أو «مَنْ لا يحضره الفقيه»

هناك خلاف بين كبار العلماء من الشيعة في حجّية مراسيل الشيخ الصدوق؛ حيث ذهب بعضٌ، ومنهم: الشيخ البهائي رحمه الله، إلى اعتبار مراسيله، كمراسيل ابن أبي عمير؛ بينما لم يفرِّق بعضٌ آخر بين مراسيله ومراسيل غيره، وحكم بضعف الجميع[٨٠].

أما الأستاذ معرفت فكان يرى في وجود الحديث في كتاب «المقنع»، للشيخ الصدوق، والفتوى به، وذكر الحديث في كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» مرسَلاً، ما يكفي لإثبات اعتباره. وهذا ما ذهب إليه المحقِّق الداماد أيضاً.

وفي بحث بلوغ الفتاة من زاوية الفقه الإسلامي، ومقالة «متى تصوم الجارية؟»، صرّح سماحته بهذا الرأي؛ حيث ذكر في المقالة الأولى: لقد أفتى الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه المقنع بمضمون هذه الرواية صراحةً، بل صاغ نصّ الرواية على شكل فتوى. هذا، وقد أرسلها في كتابه «مَنْ لا يحضره الفقيه» إرسال المسلَّمات، وقال: «وفي خبرٍ آخر: على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى المرأة إذا حاضت الصيام».

ثمّ أضاف الأستاذ معرفت قائلاً: إن هذين الأمرين ـ نقل الحديث في المقنع؛ وإرساله في مَنْ لا يحضره الفقيه إرسال المسلمات ـ يكفي لإثبات اعتبار الرواية[٨١].

وفي مقالة «متى تصوم الجارية؟» حكم بصحّة الروايات الواردة في كتاب «المقنع»، للشيخ الصدوق، سنداً ودلالة[٨٢].

١٧ـ الرواية عن كبار الأمة وعظمائها

إن من بين القرائن على اعتبار السند إكثارَ الراوي المجهول من الرواية عن

كبار علماء الأمة وأجلّتها. وإنما يتمّ توظيف هذه القرينة في الموارد التي يكون فيها الراوي مجهولاً وغير معروف.

ورد في سند روايةٍ في الكافي، في باب الديات: عن محمد بن عيسى، عن يونس أو غيره.

قال الأستاذ معرفت: إن قول الكليني: «أو غيره» لا يضرّ باعتبار السند؛ لأن الراوي عنه هو ابن عبيد، وهو من كبار الرواة الذين لا يَرْوُون إلاّ عن العظماء، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن. وعليه فإذا لم يكن المرويّ عنه هو يونس بن عبد الرحمن فهو شخصٌ بحجمه وقامته(٨٣).

١٨. رأي الأستاذ معرفت بشأن مراسيل ابن أبي عمير

إن من بين المسائل الرجالية الهامّة، والتوثيقات العامّة التي يؤثّر قبولها أو ردّها ـ في علم الرجال ـ على استنباط الفقيه، البحث في مرسلات ابن أبي عمير.

هناك من كبار العلماء مَنْ يعتبر مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، أو مسانيد غيره، في الاعتبار؛ ولكنْ ذهب آخرون إلى القول بأن مراسيل ابن أبي عمير كمراسيل غيره، فهي ساقطةٌ عن درجة الاعتبار(٨٤).

وفي هذه المسألة ـ كما في سائر المسائل ـ تقدّم الأستاذ معرفت برأيٍ معتدل وواقعي، حيث قال بأن مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده، إلاّ إذا عُورضت بمعارض أقوى منها، فعندها يكون التقدُّم للمعارِض(٨٥).

١٩. الإكثار من الرواية عن راوٍ واحد، واعتماد الأصحاب على روايته

في ما يتعلَّق بمحمد بن عيسى بن عبيد قال الأستاذ معرفت ـ بعد ذكر كلام الشيخ الطوسي بشأنه، والتوثيق الصريح الصادر بحقّه من قِبَل النجاشي ـ: لقد أكثر الشيخ الطوسي في كتابَيْه «التهذيب» و«الاستبصار» الرواية عنه، وقد بلغ مجموع الروايات المروية عنه في التهذيب فقط ما يزيد على ٢٣٠ مورداً. وذكر في الهامش: وهكذا الكافي والمفيد. ثم أضاف إلى ذلك قائلاً: «وكفى بذلك اعتباراً للرجل،

وكونه موضع اعتماد الأصحاب»[٨٦].

٢٠. وضع السند الصحيح للرواية المختلقة

كان الأستاذ معرفت في حلقات درسه يحذّر من الاعتماد على مجرّد السند، وكان يقول: لا يصعب على الوضّاع من أن يجعلوا سنداً صحيحاً لنصّ حديثٍ مختلق.

ومن هنا فإنه يصبّ جُلَّ اهتمامه على نصّ الحديث، ويجعل البحث في السند في الدرجة الثانية من الأهمّية.

فكان أحياناً إذا علم وأيقن باختلاق الحديث والرواية يضعها جانباً مهما كان سندها صحيحاً بحَسَب المصطلح.

فعلى سبيل المثال: نسب إلى أُبَيّ بن كعب أنه كان يتصوَّر أن سورة الأحزاب بحجم سورة البقرة أو أطول. فقد روى أحمد بن حنبل، بسنده عن زرّ بن حبيش، عن أُبَيّ بن كعب، قال: «كَأَيِّنْ تَقْرَأُ سُورَةَ الأَحْزَابِ؟ أَوْ كَأَيِّنْ تَعُدُّهَا؟ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: ثَلاثاً وَسَبْعِينَ آيَةً، فَقَالَ: قَطُّ، لَقَدْ رَأَيْتُهَا وَإِنَّهَا لَتُعَادِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ، وَلَقَدْ قَرَأْنَا فِيهَا: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»[٨٧].

قال الأستاذ معرفت: «قلتُ: الحديث موضوعٌ على لسان الصحابيّ الكبير أُبَيّ بن كعب؛ إذ لم يُعْهَد من مصحفه الاختلاف مع مصاحف الآخرين بذلك، ولا احتماله أصلاً. ولعلّهم وضعوا ذلك على لسانه متأخِّراً؛ تأييداً لما كان يزعمه عمر بشأن آية الرجم؛ ليخرج عن الانفراد، ولا سيَّما أنهم عمدوا إلى وضع إسناد يشكّله أقطاب الشيعة الأجلاّء، كيزيد بن أبي زياد الهاشمي نقيب البصرة، قال ابن حجر: كان من أئمّة الشيعة الكبار، وزرّ بن حبيش الكوفي المخضرم، وهو من أصحاب عليّ، ذو مكانة سامية يتقدَّم الجميع. كما قال عاصم عن أُبَيّ بن كعب: الصحابي الجليل سيّد القرّاء، ومن النفر الذين ثبتوا مع عليّ يوم السقيفة»[٨٨].

مثال آخر: أخرج الطبري في التفسير، عن ابن عبّاس، أنه كان يقرأ: ﴿**أَفَلَمْ** [يتبيَّن] **الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ (الرعد: ٣١). قيل له: إنه في المصحف ﴿**أَفَلَمْ يَيْأَسْ**﴾ قال: أظنّ الكاتب كتبها وهو ناعسٌ!

قال ابن حجر: هذا الحديث رواه الطبري بإسنادٍ صحيح، كلّهم من رجال البخاري.

وقد بالغ الزمخشري في الإنكار على صحّة هذا الأثر... ولكنّ هذا ونحوه مما لا يصدق بشأن كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يدَيْه ولا من خلفه».

ثم استطرد قائلاً: «هذه والله فريةٌ ما فيها مرية».

وقد ردّ ابن حجر كلام الزمخشري، قائلاً: «هذا إنكار مَنْ لا علم له بالرجال، وتكذيب المنقول بعد صحّته ليس من دأب أهل التحصيل، فلينظر في تأويله بما يليق».

قال الأستاذ معرفت: «قلتُ: بماذا يؤوَّل نسبة النعاس والغفلة إلى كاتب المصحف، وكيف يحتمل أنه أراد أن يكتب «يتبيَّن» فكتب «ييأس» ذهولاً؟! ثم كيف يمكن تخطئة قراءة جمهور المسلمين التي ورثوها كابراً عن كابرٍ عن النبي الكريمﷺ؟! إنْ هو إلاّ زعمٌ فاسد، وفرية ما فيها مرية»[89].

توظيف المباني في مهدها الرئيس

إن منهج الأستاذ معرفت في توظيف المباني والقواعد الرجالية هو منهجٌ تطبيقي وتربوي تعليمي، نافعٌ للطلاب والباحثين والمحقِّقين، حيث يعمد سماحته إلى توظيف المباني والقواعد الرجالية في مهدها الرئيس، أي مجال التفسير والفقه وعلوم القرآن.

فعلى الرغم من قراءاته الواسعة، وتتبُّعه في مختلف المصادر، يكتفي في مقام التطبيق بالاختصار والإشارة بشكلٍ دقيق يستوعب فيه جميع المسائل والمطالب.

انظر **مثلاً** إلى النصّ التالي: «أخرج أبو عبيد، بإسناده إلى أبي سفيان الكلاعي (مجهول)، عن مسلمة بن مخلد الأنصاري (كان لم يتجاوز العاشرة عند وفاة النبيﷺ)، أنه قال يوماً: أخبروني بآيتين في القرآن لم يُكْتَبا في المصحف (المصحف اصطلاحٌ حادث أيام الخلفاء)، فلم يخبروه...».

فبعد نقل الخبر، والإشارة إلى التلفيق، والإضافة المفضوحة التي لا تتناسب مع أسلوب القرآن الكريم، يقول: «ولعلّ مسلمة (وقد تولّى مصر من قبل يزيد بن معاوية،

ومات بها سنة ٧٢هـ]...».

تلاحظون كيف عمد سماحته إلى بيان أربع نقاط هامّة على نحوٍ مزجي لطيف: ثلاثة نقاط من المباني الرجالية؛ ونقطة من قواعد فقه الحديث، ضمن تضاعيف الكلام.

حيث أشار إلى أبي سفيان الكلاعي بأنه مجهولٌ، بوضع كلمة (مجهول) بعده بين قوسين، يعني بذلك أنه يكفي أن يكون الراوي مجهولاً للحكم على هذا الحديث بالضعف.

وبالنسبة إلى مسلمة؛ بلحاظ قرينة صغر سنّه، فيه إشارةٌ إلى عدم اكتمال عقله ونضجه الفكري في حينها، وأنه لم يكن بالغاً عند وفاة رسول اللهﷺ.

وفي الختام يغمز مسلمة بالقول: «وقد تولّى مصر من قِبَل يزيد بن معاوية، ومات بها سنة ٧٢هـ»، بمعنى أن قبوله ولاية مصر من قبل يزيد الطاغية يكفي لسلب الثقة عنه وتضعيفه وعدم الاطمئنان إلى روايته.

المثال الجميل الآخر: مبحث حديث الأحرف السبعة. يتعرّض في البداية إلى ذكر أحاديث من مصادر الشيعة، مع الإشارة إلى وضعها من الناحية السندية، وينتقل بعد ذلك إلى الأحاديث المرويّة في مصادر أهل السنّة والجماعة.

١ـ روى أبو جعفر الصدوق، بسندٍ فيه (محمد بن يحيى الصيرفي)، وهو مجهول، عن حمّاد بن عثمان، عن الإمام جعفر بن محمد الصادقؑ قال: إن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه[٩٠].

٢ـ وروى أيضاً، بسندٍ آخر فيه (أحمد بن هلال)، وهو غالٍ متّهم في دينه، عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه، قال رسول اللهﷺ:...[٩١].

٣ـ وروى محمد بن الحسن الصفّار، بسندٍ فيه ترديد (هكذا: عن أبي عميرة وغيره)، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن الإمام أبي جعفر الباقرؑ[٩٢].

٤ـ وروى أبو عبد الله محمد بن إبراهيم النعماني، مرسلاً، عن الإمام أمير المؤمنينؑ.

ليقول في الختام: هذه هي أحاديث (أُنزل القرآن على سبعة أحرف) مرويّة عن

أئمة أهل البيت عليهم السلام، لكنْ بأسانيد لم تثبت وثاقتها[٩٣].

ثمّ يذكر الأحاديث المرويّة من طرق أهل السنّة، ويذكر في ذلك اثنتي عشرة رواية من مختلف المصادر، ليقول في الختام: «تلك جُلُّ أحاديث الجماعة. ادّعوا تواترها، لكنّها مختلفة المدلول بما لا يلتئم ومصطلح التواتر الذي عُمْدته وحدة المضمون في الجميع».

ثم قام بتقسيم تلك الأحاديث إلى أربع طوائف، ليخرج بنتيجة مفادها أن الطائفة المقبولة منها هو حمل هذه الروايات على اختلاف اللهجات، وأما الطوائف الثلاثة الأخرى فهي شاذّةٌ أو باطلة، وقد رفضها المحقّقون[٩٤].

النموذج الآخر: «روى الصدوق، بإسناده عن محمد بن أبي عبّاد ـ وكان مستهتراً بالسماع، ويشرب النبيذ ـ، قال: سألتُ الرضا عليه السلام عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز (أو العراق) فيه رأيٌ، وهو في حيِّز الباطل، أما سمعتَ الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿**وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً**﴾ [الفرقان: ٧٢]»[٩٥].

حيث يشير في هذا النموذج إلى وضع الراوي، ومقدار اعتبار السند، في تضاعيف النصّ، الأمر الذي يوفّر على الطالب والباحث الكثير من العناء!

كلمةٌ أخيرة

اعتُبر الأستاذ معرفت رحمه الله منظِّراً في أكثر من مجالٍ. ونذكر منها، على سبيل المثال: الفقه، والتفسير، وعلوم القرآن.

وكانت له مبانيه وقواعده المحكمة والناضجة في مجال علم الرجال والحديث والتفسير.

ولكنّه، رغم القول باعتبار علم الرجال ودوره المؤثِّر، كان يضعه في الدرجة الثانية من الاهتمام.

وكان مبنى سماحته في العمل بخبر الواحد ـ ولا سيَّما في مباحث التفسير والتاريخ ـ يقوم على ضرورة أن يكن محفوفاً بقرائن الصدق.

ولم يكن في التوثيقات يكتفي بمجرّد التعديل أو الجرح والطعن على الرجال،

وإنما يقوم إلى جانب ذلك بمراجعة مختلف المصادر الرجالية والروائية وغيرها، ويبحث عن القرائن الموجبة لاطمئنان المحقّق.

كما يذهب سماحته في ما يتعلّق بمذهب طلائع العلم والفكر في العالم الإسلامي ـ في مختلف المجالات ـ إلى الاعتقاد بأن الأكثرية الساحقة منهم كانوا من الشيعة بالمعنى العامّ (المتمثّل بالولاء لأهل البيت عليهم السلام والبراءة من أعدائهم). وقد أثبت ذلك بالكثير من الشواهد.

وكان سماحته يطبّق مبانيه الرجالية في مهدها الأصلي، المتمثّل بمجال التفسير والفقه وعلوم القرآن.

نسأل الله للأستاذ معرفت رحمه الله عُلُوَّ الدرجات والحَشْر مع أوليائه الأطهار (النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وآل بيته الأبرار عليهم السلام).

الهوامش

(١) انظر: محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٦١؛ الحُرّ العاملي، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام ٨: ٥٤٧ ـ ٥٨٤.

(٢) انظر: ذخيرة المعاد ٣: ٤٨٨؛ كتاب الطهارة ١: ٣٥٦؛ مصباح الفقيه ٢: ١٢؛ مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٢١.

(٣) محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢١٩.

(٤) انظر: الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ ـ ٨٩، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢١٩ ـ ٢٥٥، باب علل اختلاف الأخبار وكيفية الجمع بينها، ح١ ـ ٥، ١٥، ٢٠، ٢١، ٣٧، ٣٨.

(٥) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٠.

(٦) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٨٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٠، ح٦٣.

(٧) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٤٩، ح: ٦٢، نقلاً عن: رجال الكشّي ٢: ٤٨٩.

(٨) الفقه للمغتربين (طبقاً لفتاوى السيد علي السيستاني): ٦٨.

(٩) الإمام الخميني، الرسائل ٢: ٩٨.

(١٠) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(١١) انظر: كيهان أنديشه، العدد ٢٨، شهر بهمن وإسفند ١٣٦٨هـ.ش، مقالة لكاتبها: أ. م.

الموسوي، تحت عنوان: رسائلي بيرامون تفسير وعلوم قرآن منسوب به أهل بيتعليهم السلام: ١١٢ ـ ١٤١.

(١٢) انظر: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٣) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٠٣؛ معرفت، تلخيص التمهيد ١: ٦٣.

(١٤) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢٩٠، ح١٣٤، حيث يقول، بعد نقل حديث في سورة الحمد: «هذا الحديث اعتمده الصدوق، ورواه من طريق محمد بن القاسم، وذكر الحديث في كتابَيْه: العيون ١: ٣٠٩، ح١؛ والأمالي: ٣٧١، ح٤٦٢».

(١٥) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٥٦.

(١٦) إن بعض دروس خارج الفقه يعتمد على هذا المنهج بشكلٍ رئيس.

(١٧) تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال، المطبوعة ضمن رجال الخاقاني: ٤٤ ـ ٦٠.

(١٨) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠، نقلاً عن: الكليني، الكافي ٥: ٤٥١؛ والحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠.

(١٩) المصدر السابق ١: ٢٠٢.

(٢٠) المصدر السابق ١: ٣٩٢.

(٢١) المصدر السابق ١: ٢٣٧.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر السابق ١: ٢٤١.

(٢٤) المصدر السابق ١: ٢٤٢ ـ ٣٨٦.

(٢٥) المصدر السابق ١: ٢٤٥.

(٢٦) المصدر السابق ١: ٢٥٤.

(٢٧) المصدر السابق ١: ٣٥٤.

(٢٨) المصدر السابق ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(٢٩) المصدر السابق ١: ٢٣٧.

(٣٠) المصدر السابق ١: ٢٤١.

(٣١) المصدر السابق ١: ٣٩٤.

(٣٢) المصدر السابق ١: ٢٤٩.

(٣٣) المصدر السابق ١: ٣٩٤.

(٣٤) المصدر السابق ١: ٢٣٧.

(٣٥) المصدر السابق ١: ٢٤٥.

(٣٦) المصدر السابق ١: ٢٥٠.

(٣٧) المصدر السابق ١: ٢٧٣.

(٣٨) المصدر السابق ١: ٢٣٧.

(٣٩) المصدر السابق ١: ٢٤٢.

(٤٠) المصدر السابق ١: ٢٥٢.

(٤١) المصدر السابق ١: ٣١٣.

(٤٢) المصدر السابق ١: ٣٤٣.

(٤٣) المصدر السابق ١: ٣٩٩.

(٤٤) المصدر السابق ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٤٥) المصدر السابق ١: ٢٥٣.

(٤٦) المصدر السابق ١: ٢٤٦.

(٤٧) المصدر السابق ١: ٣٨٨.

(٤٨) المصدر السابق ١: ١٩٩.

(٤٩) المصدر السابق ١: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٥٠) المصدر السابق ١: ٣٣٣.

(٥١) المصدر السابق ١: ٣٤٥.

(٥٢) المصدر السابق ١: ٣٤٦.

(٥٣) المصدر السابق ١: ٢٤٤ ـ ١٤٥.

(٥٤) المصدر السابق ١: ٢٨٨.

(٥٥) المصدر السابق ١: ٣٠٠.

(٥٦) المصدر السابق ١: ٣١٠.

(٥٧) المصدر السابق ١: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

(٥٨) المصدر السابق ١: ٤٠٩.

(٥٩) معرفت، تلخيص التمهيد ١: ٣٣٣.

(٦٠) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٦٣) المصدر السابق ١: ٢٧٢.

(٦٤) المصدر السابق ١: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٦٥) المصدر السابق ١: ٤١٠.

(٦٦) المصدر السابق ١: ٤١٠.

(٦٧) المصدر السابق ١: ٣٩٣.

(٦٨) المصدر السابق ١: ٣٩٢.

(٦٩) المصدر السابق ١: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٧٠) المصدر السابق ٢: ٧٤٨.

(٧١) المصدر السابق ١: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٧٢) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٤٢٤.

(٧٣) مقالة مكتوبة بخط اليد للشيخ محمد هادي معرفت، تحت عنوان (العيوب الموجبة لفسخ

النكاح): ١٦.

(٧٤) معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ١: ٣١٧.

(٧٥) المصدر السابق ١: ٣١٨.

(٧٦) المصدر السابق ١: ٣٢٠.

(٧٧) المصدر السابق ١: ٣٥٥.

(٧٨) المصدر السابق ١: ٣٥٣.

(٧٩) المصدر السابق ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٨٠) انظر: الفوائد الرجالية ٣: ٣٠٠؛ بحوث في علم الرجال: ١٨٥.

(٨١) انظر: محمد هادي معرفت، بلوغ دختران أز ديدگاه فقه إسلامي: ٧.

(٨٢) انظر: متى تصوم الجارية؟: ١.

(٨٣) انظر: مقالة بخطّ يد الأستاذ معرفت، بعنوان: دية المرأة: ١٢.

(٨٤) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٣٠٠؛ بحوث في علم الرجال: ١٨.

(٨٥) انظر: مقالة بخطّ يد الأستاذ معرفت، بعنوان: حدّ يائسگي (حدّ اليأس): ١٠.

(٨٦) مقالة بخطّ يد الأستاذ معرفت، بعنوان: دية المرأة: ٧.

(٨٧) مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٣٢.

(٨٨) معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٨٩) المصدر السابق: ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٩٠) الخصال ٢: ٣٥٨، أبواب سبعة أحرف، ح٤٣.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) بصائر الدرجات: ٢١٦.

(٩٣) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٨٦ ـ ٨٧.

(٩٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٨٨ ـ ٩١.

(٩٥) نقش آهنگ در تلاوت قرآن، كيهان أنديشه، العدد ٢٨: ٦٦.

«نزِّلونا عن الربوبيّة...»

أمنع حصون الغلاة وتدليساتهم

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ جويا جهانبخش(*)

ترجمة: حسن مطر

٧ـ أما الآن فإذا تجاوزنا الدراية والتأمُّل وإعمال الفكر وفقه الحديث في ما يتعلّق بعبارة «نزِّلونا عن الربوبية...» فيجب التأمُّل في صيغتها ومستندها.

إن صيغة «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا فينا (أو: في حقّنا) ما شئتم»، رغم اشتهارها على الأفواه والألسنة، لم أجِدْها في أيّ نصٍّ روائي قديم يمكن الركون والتعويل عليه. وكأنّ الآخرين[١] لم يعثروا على مثل هذا النصّ أيضاً.

ويمكن العثور على مضمون هذه العبارة في بعض الروايات. ولكنْ حتّى إذا لم تشكُ من قصور في السند[٢] يبقى قبولها موضع تأمُّل[٣]، وخاصّة في ما يتعلّق بالعقائد التي لا تثبت بمجرّد «خبر الواحد».

نقرأ في خصال الشيخ الصدوق، في حديث الأبواب الأربعمائة، التي علَّمها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام لأصحابه، يقول عليه السلام: «إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا عبيدٌ مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»[٤].

وعلى الرغم من أن شاهد كلامنا يكمن في هذا الجزء من الحديث، ولكنْ حيث إن أصل الكلام يعود إلى أفكار وأساليب الغلاة يبدو من المناسب جدّاً أن

(*) باحثٌ متخصِّصٌ في مجال الكلام والحديث. له دراساتٌ تحقيقيّة وتراثيّة قيِّمة.

نذكر بأنه قد جاء بعد هذه العبارة المذكورة أعلاه تتمّة لها تقول: «مَنْ أحبنا فليعمل بعملنا، وليستعِنْ بالوَرَع؛ فإنه أفضل ما يُستعان به في أمر الدنيا والآخرة»(٥).

وجاء بعد ذلك بأسطر قليلة قوله: «لا تُعَنّونا في الطَّلَب والشفاعة، لكم يوم القيامة في ما قدَّمتم»(٦).

كما تمّ ضبط حديث الأربعمائة في تحف العقول أيضاً، مع فارق أن الموجود هناك «عباد مربوبون»، بدلاً من «عبيد مربوبون»(٧)، وهو ليس بالفَرْق الفارق.

علينا التذكير بأن هذا الحديث هو في الحقيقة ذات كتاب آداب أمير المؤمنين، للقاسم بن يحيى الراشدي، ومن التراث المكتوب في القرن الهجري الثاني. وقد طبع مؤخَّراً طبعةً مستقلّة محقَّقة(٨)، وهي حالياً في متناول الباحثين في الحديث(٩).

رُوي في عيون الحكم والمواعظ، لعليّ بن محمد الليثي الواسطي (الذي عاش في القرن السادس الهجري)، عن أمير المؤمنين عليّ، أنه قال: «إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا مربوبون، واعتقدوا في فضلنا ما شئتم»(١٠).

وتجد هذه الرواية في غرر الحكم، للآمدي، أيضاً(١١).

وقد تمّ نقل كلا هذين الحديثين المرسلين عن حديث الأبواب الأربعمائة، أي كتاب القاسم بن يحيى الراشدي(١٢).

وجاء في بصائر الدرجات الكبرى «باب في الأئمّة أنهم يعرفون الأضمار وحديث النفس قبل أن يخبروا به، ح٢٢»: «حدَّثنا أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن بردة، عن أبي عبد الله؛ وعن جعفر بن بشير الخزّاز، عن إسماعيل بن عبد العزيز قال: قال أبو عبد الله: يا إسماعيل، ضَعْ لي في المتوضَّأ(١٣) ماءً، قال: فقمتُ فوضعت له، قال: فدخل، قال: فقلتُ في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا، ويدخل المتوضَّأ(١٤)، فلم يلبث أن خرج، فقال: يا إسماعيل، لا ترفع البناء فوق طاقته فينهدم، اجعلونا مخلوقين، وقولوا بنا ما شئتم.

قال إسماعيل: كنتُ أقول فيه وأقول: حدَّثنا»(١٥).

وفي الخرائج والجرائح رواية إسماعيل بن عبد العزيز، على النحو التالي: «...رُوي

عن إسماعيل بن عبد العزيز قال: قال لي أبو عبد اللهعليه السلام: ضَعْ لي ماءً في المتوضَّأ، فقمتُ فوضعت له، فقلتُ في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا، وهو يدخل المتوضَّأ! فلما خرج قال: يا إسماعيل، لا ترفعوا البناء فوق طاقته فيهدم، اجعلونا عبيداً مخلوقين، وقولوا فينا ما شئتم، إلاّ النبوّة»[١٦].

هذا، وقد نقلت رواية إسماعيل بن عبد العزيز في (الثاقب في المناقب)، لعماد الدين الطوسي، وبعض المصادر الأخرى أيضاً.

ورُوي في (بصائر الدرجات)، للصفّار، أيضاً: «حدَّثنا الحسن بن موسى الخشّاب، عن إسماعيل بن مهران، عن عثمان بن جبلة، عن كامل التمّار قال: كنتُ عند أبي عبد اللهعليه السلام ذات يومٍ، فقال لي: يا كامل، اجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه، [وقولوا فينا ما شئتم. قال: فقلتُ: نجعل لكم ربّاً تؤوبون إليه]، ونقول فيكم ما شئنا؟! قال: فاستوى جالساً، ثمّ قال: وعسى أن نقول ما خرج إليكم من علمنا إلاّ ألفاً[١٧] غير معطوفة»[١٨].

وفي المحتضر، للحسن بن سليمان الحلّي: «وقال الصادقعليه السلام: اجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم»[١٩].

ويبدو أنها تكرارٌ لبعض الرواية المتقدِّمة في بصائر الدرجات.

وفي التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريعليه السلام نجد ما يلي: «وقال الرضاعليه السلام: ...مَنْ تجاوز بأمير المؤمنينعليه السلام العبودية فهو من المغضوب عليهم ومن الضالين.

وقال أمير المؤمنينعليه السلام: لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثمّ قولوا ما شئتم، ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلوا كغلوّ النصارى، فإنّي بريءٌ من الغالين»[٢٠].

وفي الاحتجاج، للطبرسي، جاء ما يلي: «وروينا أيضاً بالإسناد المقدَّم ذكره، عن أبي محمد العسكريعليه السلام، أنّ أبا الحسن الرضاعليه السلام قال: إن مَنْ تجاوز بأمير المؤمنينعليه السلام العبودية فهو من المغضوب عليهم ومن الضالين. وقال أمير المؤمنينعليه السلام: لا تتجاوزوا بنا العبودية، ثم قولوا فينا ما شئتم، ولن تبلغوا، وإيّاكم والغلوّ كغلوّ النصارى؛ فإني بريءٌ من الغالين»[٢١].

إن هذا الإسناد المشار إليه من قبل الطبرسي[٢٢] هو ذات أسناد التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام. وهو سندٌ غير موثوق[٢٣]. ومن الواضح أن الطبرسي قد أخذ هذه الرواية أيضاً ـ كما هو الحال بالنسبة إلى بعض منقولاته الأخرى في كتابه ـ عن ذلك التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

وممّا قاله عليّ بن عيسى الإربلي(٦٢٥ ـ ٦٩٢هـ)، في كشف الغمّة، في جملة رواياته عن كتاب الدلائل[٢٤]: «عن مالك الجهني قال: كنّا بالمدينة حين أجليت الشيعة وصاروا فِرَقاً، فتنحَّينا عن المدينة ناحية، ثمّ خلَوْنا، فجعلنا نذكر فضائلهم، وما قالت الشيعة، إلى أن خطر ببالنا الربوبية، فما شعرنا بشيءٍ، إذا نحن بأبي عبد الله واقفٌ على حمار، فلم نَدْرِ من أين جاء، فقال: يا مالك، ويا خالد، متى أحدثتما الكلام في الربوبية؟ فقلنا: ما خطر ببالنا إلاّ الساعة، فقال: اعلما أنّ لنا ربّاً يكلأنا بالليل والنهار، نعبده. يا مالك، ويا خالد، قولوا فينا ما شئتم، واجعلونا مخلوقين. فكرَّرها علينا مراراً، وهو واقفٌ على حماره»[٢٥].

وفي أواخر أحد الفصول الأخيرة من إرشاد القلوب، للديلمي (من علماء القرن الهجري الثامن)، جاء ما يلي: «..وجميع هذه الأخبار تدلّ على أنّ آل محمد هم أشرف خلق الله تعالى... وأنّ فضلهم عليهم السلام لا يُحْصى، كما ورد عنهم عليهم السلام: انفوا عنّا الربوبيّة، وقولوا ما شئتم...»[٢٦].

مع وجود أنواع الغموض والإشكالات في «مأخذ»[٢٧] أو «سند»[٢٨] كلّ واحد من الأحاديث المشعرة بمضمون «نزِّلونا عن الربوبية و...»، ومع كثرة الدواعي إلى الجعل والاختلاق الغالي الموجودة في هذا السياق، يغدو حصول الاطمئنان بصدور هذا الكلام عن الأئمة عليهم السلام في غاية الصعوبة والإشكال.

وهناك في البين مسألةٌ جديرة بالاهتمام، وهي الملازمة القائمة، والتي تتجلّى عادةً، بين «الغلوّ» وبين «التقصير»؛ فحيث كان الغلوّ يعني رفع شيء أو حقيقة أو صفة إلى مرتبة فوق مرتبته الحقيقية، فإنّ هذا الغلوّ غالباً ما يقترن ويستلزم خفض شيءٍ أو حقيقة أو صفة أخرى إلى ما دون مرتبتها.

والمثالُ على ذلك: إنه كلما عمد شخص إلى الغلوّ في أئمّة الدين، وخلع عليهم

صفاتٍ إلهية، يكون قد قصَّر في حقِّ ألوهية الله تعالى.

ومن هنا تماماً لا يجوز التسامح في حقّ هذه الرواية الضعيفة أو ذلك النقل المشبوه، والذي يُشعر محتواه بالغلوّ(٢٩).

إن المضمون الذي يقع مورداً لبحثنا من هذه الناحية يقع في نقطة حسّاسة للغاية. ففي هذه النقطة إذا انحدرنا في أودية الغلو نكون قد سقطنا لا محالة في التقصير من جهة التوحيد، ولا يخفى ما في هذا من المخاطر في مجال التديُّن.

كما يجب عدم الغفلة عن هذه المسألة الهامّة والجوهرية، وهي أن الغلاة قد عمدوا في فترة من الزمن إلى وضع الروايات ضمن الأسانيد المعتبرة، وبثّها في المجتمعات الشيعية.

ومن هنا، ولا سيَّما في الموضوعات والمواضع التي تزداد فيها قوّة الدافع لدى الغلاة لوضع الحديث واختلاقه، لا يصحّ التساهل في نقد الحديث، والاكتفاء بصحّة سنده نسبياً، حيث ترتفع أهمّية النقد المضموني لهذه الروايات من خلال عرضها على كتاب الله والسنّة القطعية، وتزداد ضرورة الاستفادة من التقييمات التاريخية واللغوية والأساليب المعرفية، ويغدو الوثوق بصدورها أشدّ صعوبةً وتعقيداً(٣٠). وفي مثل هذه الموارد تكون حتّى الأسانيد الصحيحة موضعاً للتأمُّل، ناهيك عمّا إذا كانت الأسانيد ضعيفةً أيضاً.

وبالتالي، على الرغم من جميع ما تقدَّم، وعلى الرغم من أن عبارة «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا في فضلنا ما شئتم» هي **أولاً**: شعارٌ يستهوي الغلاة تماماً، وهو منسجمٌ مع العقيدة الغالية، وإن الغلاة يمتلكون الكثير من الدواعي والدوافع إلى وضع واختلاق مثل هذه العبارات؛ **وثانياً**: قد تمّ توظيفها من قبل الغلاة بشكلٍ مفرط؛ **وثالثاً**: ضعف الطرق الروائية لها وما إلى ذلك... لا شيء من الصور المشعرة بهذا المضمون بحيث يمكن الركون إليها، والاطمئنان بها، واعتبارها كلاماً صادراً عن الأئمة عليهم السلام، لا بُدَّ من الإنصاف والقول بأننا من خلال الشواهد والأبحاث الموجودة لا نستطيع القطع بوضع واختلاق جميع هذه الصور المذكورة، واعتبارها لا أساس لها من الصحّة؛ إذ ـ كما تقدَّم ـ يمكن تقديم معنىً وتفسيرٍ صحيح ومقيَّد ومحدود لبعض

هذه الروايات. وإنّ هذا التفسير المقيَّد والمحدود لا يتعارض مع مسلَّمات الكتاب والسنّة القطعية والتاريخ الحقيقي للأئمّة عليهم السلام، وسوف تكون منسجمةً تمام الانسجام مع عقائد المعتدلين من الشيعة.

لقد قيل منذ القِدَم: «أَوْلى الأشياء بأهل الدين الإنصاف»(٣١). والإنصاف هنا هو احتمال صدور رواية مشعرة بهذا المفهوم المذكور ـ وبطبيعة الحال بمعناه المقيَّد والمحدود الذي أوضحناه في هذا المقال، والذي يوافق الكتاب والسنّة القطعية ـ عن الإمام المعصوم عليه السلام، ثمّ أخذها الغلاة المنحرفون، وعمدوا إلى توظيفها في إطار أفكارهم الغالية، بل وزادوا عليها وأضافوا إليها بعض التوابل من عندهم.

إن النظرة إلى النصوص الغالية، من قبيل: خطبة البيان، وخبر النورانية، وما إلى ذلك، تثبت أن الغلاة في الكثير من الموارد قاموا بتناول روايةٍ أو معلومة متداولة بين المعتدلين من الشيعة، وأضافوا إليها، وأنقصوا منها، ووضعوا لها بعض المساحيق والرتوش بما يخدم الترويج لأفكارهم التي ينشدونها.

وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من الوضع والاختلاق والتحريف ليس مختصّاً بالغلاة، وإن الكثير من الوضّاعين والمحرّفين للتعاليم الدينية، ولا سيَّما بهذه النغمة الذكية التي توفّر الأرضية لشيوع وانتشار كلامهم، قد عمدوا إلى معلومةٍ أو نصّ معروف ومتداول، وقاموا بإجراء بعض التغييرات على ذلك «النصّ» (text)، أو «السياق» (context)، وإعادة عرضه على المخاطَب؛ كي يتلقّاه بالقبول بفعل معرفته السابقة له، وفي ظلّ المقبولية والمعرفة الأولى لهذا النصّ.

علينا أن لا نغفل هذه الحقيقة، وهي أنه كما يحتوي القرآن الكريم على آيات محكمات وأخر متشابهات، كذلك الأحاديث والروايات فيها المحكم والمتشابه أيضاً.

ومضافاً إلى ذلك كما أن المغرضين «الزائغة قلوبهم»، على حدّ تعبير القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ (آل عمران: ٧)، يتَّبعون ما تشابه في القرآن؛ بغية الإيقاع في الفتنة، ويلجأون إلى التأويل(٣٢)، يلجأون في الحديث إلى ذات الأمر أيضاً، حيث يتسقَّطون المتشابه من الحديث، ويؤوِّلونه على طبق ما تشتهيه

أهواؤهم(٣٣).

لا يمكن التشكيك أو الترديد في أن هذا المضمون قد حظي باهتمامٍ واسع من قبل الغلاة.

إن مضمون «نزّلونا عن الربوبية و...» بتفسيره المتطرِّف الذي يتجاوز الحدود كان على الدوام يمثِّل الدعامة الممهِّدة لأرضية المدَّعيات التي لا تقوم على دليل، والعقائد الغالية التي ليس لها من قرارٍ، ليتمكَّنوا من خلالها تكميم أفواه المعترضين من عامّة الناس، ويمهِّدوا الأذهان للاعتياد على هذه المفاهيم، والاتجاه إلى قبولها(٣٤).

إن الإجمال الموجود في معنى «الربوبية» يشكِّل إحدى الذرائع الرئيسة للغلاة المتطرّفين في الترويج للمضمون مورد البحث.

ومن الواضح أن عدداً من الغلاة يرَوْن أن الربوبية تعني مجرَّد التأليه، وبعبارةٍ أوضح: قالوا بأن الربوبية تعني «وجوب الوجود الذاتي»، وقالوا بأن هذا المضمون مورد البحث يجيز الاعتقاد بكلّ فضيلةٍ باستثناء «وجوب الوجود الذاتي» لأهل البيت﴿ع﴾.

وفي الهداية الكبرى، لمؤلِّفه: الحسين بن حمدان الخصيبي(٣٥)، نقرأ في حوارٍ دار بين المفضّل والإمام الصادق﴿ع﴾(٣٦) ما يلي: «وأما الغالي فليس فقد(٣٧) اتَّخذنا أرباباً من دون الله، وإنما اقتدى بقولنا؛ إذ جعلونا عبيداً مربوبين مرزوقين، فقولوا بفضلنا ما شئتم فلن تدركوه»(٣٨). [كذا].

إن هذا الحوار الصريح في تماهيه مع الاتجاه الغالي التفويضي في (الهداية الكبرى)، والخصيبي نفسه ـ كما يرى بعض الباحثين ـ هو ثمرة خيال بعض المفوِّضة الذين يسعَوْن بشكلٍ لطيف، ومن خلال نسبة بعض التعاليم إلى أهل البيت﴿ع﴾، للحصول على بعض ماء الوجه للغلاة، وإضعاف وتخطئة موقف المخالفين لهم(٣٩). إن المفضَّل بن عمر ـ الشخصية المحبوبة لدى الغلاة(٤٠) ـ يعمد، من خلال بعض الأسئلة التي يطرحها، والأجوبة التي يحصل عليها، إلى رسم فضاءٍ لا ينسجم مع فحوى الكثير من الروايات المدرجة في المصادر الروائية القديمة والمعروفة لدى الإمامية(٤١)، ويقوم على وجه التحديد بوظيفة المعبِّد لطريق الغلاة، الذين كانوا يبحثون عمّا يُسوِّغ لهم غلوّهم.

ومن ذلك: ما قالوه، على هامش كلامٍ نسبوه إلى الإمام﴿ع﴾، بوصفه نوعاً من

الاستنتاج: «يا مولاي، إني لأحسب أن شيعتك لو غلَتْ كلّ الغلوّ فيكم تهتدي إلى وصفٍ يسير ممّا فضّلكم الله به من هذا العلم الجليل»[٤٢].

إن خطبة البيان من جملة النصوص التي لا يمكن أن تجدها ـ بحَسَب تصريح العلاّمة المجلسي ـ إلاّ في كتب الغلاة ومَنْ كان على شاكلتهم[٤٣]. فهي من النصوص غير الموثوقة، والمفعمة بالإشكالات العقائدية والتاريخية واللغوية وما إلى ذلك في رواياتها ـ التي هي غير منسجمة وغير متناغمة أيضاً ـ[٤٤]، ممّا يمثّل نموذجاً واضحاً من لغو الغلاة، ولا سيَّما تراث المفوِّضة منهم.

وفي روايةٍ طويلة من خطبة البيان، والتي أوردها الشيخ علي بارجيني اليزدي الحائري(١٣٣٣هـ) في إلزام الناصب[٤٥]، نواجه العبارة التالية: «...أيها الناس، قولوا فينا ما شئتم، واجعلونا مربوبين...»[٤٦].

وفي خبر النورانية ـ الذي هو من مواريث الغلاة[٤٧] ـ نجد المضمون مورد البحث تكرَّر لأكثر من مرّةٍ؛ كي تبدو مدَّعيات الخبر ـ ما أمكن ـ منزَّهة من الغلوّ.

وفي روايةٍ واردة في بحار الأنوار جاء في موضع منها التعبير التالي: «اعلم، يا أبا ذرّ، أنا عبدُ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وخليفتُه على عباده، لا تجعلونا أرباباً، وقولوا في فضلنا ما شئتم، فإنّكم لا تبلغون كُنْه ما فينا، ولا نهايته، فإن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ قد أعطانا أكبر وأعظم مما يصفه واصفكم، أو يخطر على قلب أحدكم، فإذا عرفتمونا هكذا فأنتم المؤمنون»[٤٨].

ويقال في موضعٍ آخر: «يا سلمان، ويا جندب...، وإنما أنا عبدٌ من عبيد الله، لا تسمّونا أرباباً، وقولوا في فضلنا ما شئتم، فإنكم لن تبلغوا من فضلنا كُنْه ما جعله الله لنا، ولا معشار العشر...»[٤٩].

وفي روايةٍ عن خبر النورانية، الذي أورده الحافظ رجب البُرْسي في كتابه (مشارق أنوار اليقين)، نقرأ ما يلي: «يا سلمان، بنا شرف كلّ مبعوث، فلا تدعونا أرباباً، وقولوا فينا ما شئتم، ففينا هلك وبنا نُجي»[٥٠].

وبالإضافة إلى ما تقدَّم، نجد عبارة: «جنِّبونا آلهة تعبد، واجعلوا لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما استطعتم» في مشارق الأنوار، للحافظ رجب البُرْسي أيضاً[٥١]،

وقد عقّب البُرْسي على ذلك ببيتٍ من الشعر تحت عنوان «...كما قيل»:

جنِّبوهم قول الغلاة وقولوا ما استطعتم في فضلهم أن تقولوا

فإذا عدت سماء مع الأرض(٥٢) إلى فضلهم فذاك قليل(٥٣)

يقوم افتراض البُرْسي من الاستشهاد بهذين البيتين ـ بطبيعة الحال ـ على أن اعتبار «تأليه» أهل البيت‰ وحده هو الذي يُعَدّ من الغلوّ، لا غير.

وفي النصوص المتأخِّرة للغلاة نشاهد نوعاً من تضخيم المفهوم. وقد تمّ السعي من وراء هذا التضخيم ـ بشكلٍ وآخر ـ إلى طمس جميع آثار البشرية عن النبيّ الأكرم والأئمة الأطهار‰!

يحسن بنا في هذا المجال أن نخوض أوّلاً في أشهر النصوص الغالية في المراحل المتأخِّرة، ألا وهو (مشارق أنوار اليقين)، للحافظ رجب البُرْسي.

إن هذا الرجل ـ الذي تقدَّم ذكره، أعني رجب بن محمد بن رجب البُرْسي، المعروف بـ «الحافظ رجب البُرْسي»(٧٤٣ ـ ٨١٣هـ) ـ شخصٌ مشبوه للغاية، ومجهولٌ، فلم يُؤْتَ على ذكره وذكر كتابه الشهير «مشارق أنوار اليقين» في المصادر الشيعية المعتبرة إلى سنواتٍ بعد وفاته.

كما أننا لا نمتلك من المعلومات التفصيلية والدقيقة عن دراسته وشيوخه وأحواله إلاّ ما كتبه هو في مؤلَّفاته عن نفسه.

والذي يفاقم الإشكال ما ورد من الاختلاف بين مخطوطات بعض مؤلَّفاته، حيث نشاهد اختلافاً في تحديد تاريخ تأليف نفس كتاب «مشارق أنوار اليقين»، حتّى يصل هذا الاختلاف إلى ما يقرب من نصف قرن!(٥٤).

إن التحقيق بشأن هذا الكتاب (مشارق أنوار اليقين) ـ والذي حظي بطبعات متنوّعة ـ يكفي لإدراك ما فيه من الغلوّ، والعبارات المتناقضة والمضطربة الصادرة عن هذا المدَّعي المتطرِّف(٥٥).

وعلى الرغم من المحاولات الكثيرة المبذولة في تنزيهه وتبرئته، تكفي نظرة فاحصة ومدقِّقة في هذا الكتاب لكي يقف القارئ على حقيقة أمره(٥٦).

قال البُرْسي هذا، في مشارق أنوار اليقين: «وعنهم‰ أنهم قالوا: نزِّهونا عن

الربوبية، وارفعوا عنا حظوظ البشرية ـ يعني الحظوظ التي تجوز عليكم ـ، فلا يُقاس بنا أحدٌ من الناس، فإنّا نحن[٥٧] الأسرار الإلهية المُودَعة في الهياكل البشرية، والكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وعظمة الله لا توصف[٥٨]»[٥٩].

ويبدو ـ بحَسَب الظاهر ـ أنّ كتاب مشارق أنوار اليقين وما كان على شاكلته من المؤلَّفات هي التي أدَّتْ إلى شيوع نقل أمثال هذه العبارة بين المتأخِّرين من الشيعة.

قال الفيض الكاشاني في كتابه (الكلمات المكنونة): «رُوي عن أمير المؤمنين‰ أنه قال: نزِّلونا عن الربوبية، ثمّ قولوا في فضلنا ما استطعتم، فإنّ البحر لا ينزف، وسرّ الغيب لا يُعْرَف، وكلمة الله لا توصَف. وعنه‰: نحن أسرار الله المودعة في هياكل البشرية»[٦٠].

وعلى الرغم من أن الفيض لا يقدِّم مصدراً لهذه النقول، فإن كتاب (الكلمات المكنونة) واضح التأثُّر بتراث الغلاة[٦١]، وقد نقل الفيض عن البُرْسي صراحةً[٦٢]. ولا يبعد أن يكون ما ذكره قد نقله عن نسخة من (مشارق أنوار اليقين)، أو كتاب آخر من مؤلَّفات البُرْسي[٦٣].

وقد عبَّر بعض المصادر المتأخِّرة جدّاً عن صيغةٍ لهذا النقل المضخَّم، كما في «معاني الأخبار»، للعلاّمة.

علينا أن نسأل: أيّ معاني الأخبار؟ وأيّ علاّمة؟

بطبيعة الحال يحتمل أن يكون المراد من ذلك هو كتاب «استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الأخبار»، للعلاّمة الحلّي[٦٤]. بَيْدَ أن مكمن الإشكال في أن هذا الكتاب لم يصِلْ إلينا[٦٥]، ولا إلى غيرنا من المتأخِّرين، بل لم يتَّضح ما إذا كان العلاّمة الحلي قد أتمّ تأليفه أم لا، ولا سيَّما أن هذا الكتاب الفذّ[٦٦] لو كان تخطّى مرحلة المسوَّدات لكان بلا شكٍّ قد وصل إلى الجيل اللاحق للعلاّمة، ولتمّ الاستشهاد به والإحالة إليه، واستنساخه، أو لوجدنا في الحدّ الأدنى قسماً معتدّاً به في تراث تلاميذه ـ وما أكثرهم! ـ، وفي الطبقات اللاحقة أيضاً.

وعلى أيّ حال فإن الملا محمد علي قراجه داغي التبريزي(١٣١٠هـ) قال في

(اللمعة البيضاء)، بعد نقل رواية ونسبتها إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «وقال عليه السلام أيضاً ـ كما حُكي عن (معاني الأخبار)، للعلاّمة رحمه الله ـ: يا سلمان، نزّلونا عن الربوبية، وادفعوا عنا حظوظ البشرية، فإنا عنها مبعدون، وعما يجوز عليكم منزَّهون، ثم قولوا فينا ما شئتم، فإن البحر لا ينزف، وسرّ الغيب لا يُعْرَف، وكلمة الله لا توصَف، ومَنْ قال هناك: لِمَ ومِمَّ فقد كفر»(٦٧).

ويحتمل أن يكون الشيخ أبو القاسم أمين الشريعة الخوئي(١٢٧٧ ـ ١٣٤٨هـ) قد نظر ـ بشكلٍ وآخر ـ إلى مثل هذا النقل؛ إذ قال في (ميزان الصواب)، الذي هو شرحٌ لكتاب (فصل الخطاب)، للسيد قطب الدين محمد النيريزي، قطب الصوفية الذهبية في القرن الثاني عشر الهجري: «...وقال أمير المؤمنين عليه السلام: نزّلونا عن الربوبية، ثم قولوا في فضلنا ما شئتم، فإن البحر لا يُنزف، وسرّ الغيب لا يُعْرَف، وكلمة الله لا توصَف»(٦٨).

وقال الميرزا محمد تقي الموسوي الإصفهاني(١٣٠١ ـ ١٣٤٨هـ)، في مكيال المكارم: «...وممّا ذكرناه ظهر معنى ما رُوي عنه: يا سلمان، نزّلونا عن الربوبية، وادفعوا عنا حظوظ البشرية، فإنا عنها مبعَدون، وعما يجوز عليكم منزَّهون، ثمّ قولوا فينا ما شئتم (إلخ)»(٦٩).

٨ـ ثمّ إنه، وعلى الرغم من أنواع الغموض والإشكالات الواردة بشأن العبارة القائلة: «نزّلونا عن الربوبية و...»، درايةً وروايةً، والاستشهاد بها والاستناد إليها، ولا سيَّما في القرون اللاحقة بكثرةٍ، أحياناً ـ كما تقدَّم أن ذكرنا ـ كانت هذه العبارة (المعلومة) المشبوهة مستنداً للأحكام الروائية والكلامية أيضاً.

قال البياضي، بعد روايته بعض بطولات أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وسلوكياته وأفعاله المذهلة: «...ومن هذا ونحوه قالت الغلاة فيه: إنه الخالق المعبود، وإنه هو أرسل محمداً صلى الله عليه وآله بالنبوّة، وادَّعوا أن له خطبة سمّاها خطبة الكشف، قال فيها: أنا شققت أنهارها، وأينعت أثمارها، وأظلمت ليلها، وأضأت نهارها، وأنا نبّأت النبيين، وأرسلت المرسلين».

ثم استطرد قائلاً: «وهذا مكذوبٌ عليه؛ لمنافاته ما اشتهر عنه من الخشوع لله

تعالى، وعظم الثناء لديه. ولو سُلّم فهو قابلٌ للتأويل بالإنكار، أي إنْ كان كما تقولون من إلهيّتي فأنا فعلتُ كذا وكذا، لكنّي ما فعلتُ فلستُ بإله. ويمكن حمله على السببية؛ لما اشتهر في الحديث: لولاهم لما خلق الله خلقه، فكأنّه‌ﷺ فاعلُ ذلك بالسبب، وقد جاء عنهم‌عليهم السلام[٧٠]: قولوا في فضلنا ما شئتم بعد أن تثبّتونا عبيداً مربوبين»[٧١].

وهكذا ترَوْن كيف يعمل البياضي على إيجاد المحامل والتبريرات لمضمون هذه العبارة مورد البحث، بعد أن قام أوّلاً بتكذيبها صراحةً.

لقد كان هذا النوع من المحامل ـ للأسف الشديد ـ هو السبب في أن تلقى هذه المرويات الغالية، التي لا أصل لها ولا أساس، انتشاراً في القرون اللاحقة بالتدريج، واتّخاذها من قبل بعض (الخطباء العوام)؛ لتكون وسيلةً لحلّ أوضح التعارضات العقائدية والنقلية، وتحظى بالمقبولية في هذا المقام!... فلنَطْوِ عن ذلك كشحاً.

إن العلامة المجلسي ـ مع كونه محدِّثاً كبيراً ـ في تقييمه ونقده لبعض أقوال المتكلّمين والدفاع عن بعض الأحاديث قد استشهد برواياتٍ تحمل ذات المضمون مورد بحثنا. والعجيب أنه قال في ذلك: «...إنه قد ورد في أخبار كثيرة: لا تقولوا فينا ربّاً، وقولوا ما شئتم، ولن تبلغوا»[٧٢].

إن مثل هذا الاستشهاد مستبعَدٌ من مثل هذا المحدِّث الكبير؛ وذلك:

أوّلاً: إنه ينبغي أن يعلم أفضل منّا بأن تكرار هذا المضمون في بعض الكتب إنما هو من باب اشتهار رواية أو بضع روايات، وذلك لا يصحّح قوله: «في أخبار كثيرة».

وثانياً: إن التخصيص والتقييد القطعي لـ «ما شئتم» لا يبقي ـ بحكم ضرورة العقل والدين ـ موضعاً للاستشهاد بها في مقام نفي قول أولئك الذين أفرطوا من وجهة نظره في باب مكافحة الغلوّ ونفيه. والعلم عند الله.

وفي رسالة (علم الإمام)، للشيخ محمد حسين المظفَّر، نجد استناداً جادّاً إلى هذه المقولة، حيث قال: «..ومهما اعتقدنا فيهم من شيءٍ فلا نبلغ فيه مراقيهم القدسية الرفيعة، ولو لم يعلموا أننا لا نصل إلى تلك الرتب السامية التي يعرفونها لأنفسهم لما

قالوا لنا: نزّهونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم»[٧٣].

وقد سعى السيد علي العاشور، في كتاب «الولاية التكوينية» ـ من خلال ضمّ عددٍ من الأخبار الضعيفة والقوية والمتشابهة والمحكمة إلى بعضها في هذا المجال ـ، إلى تدعيم هذا المضمون، فيقول: «فهذه الطائفة تفيد إجازة قول كلّ قائلٍ في عظيم فضلهم ومنزلتهم وقدرتهم وتصرُّفهم، مشروطٌ ذلك بعدم ادّعاء الربوبية»[٧٤].

حاصل القول: إن عبارة «نزّلونا عن الربوبية و...»، والروايات المشعرة بهذا المضمون، يبرز منها هذا الإشكال المعضل، وهو أن بعض هؤلاء ـ حتّى دون الالتفات الكافي إلى الحدود والقيود الكثيرة الموجودة في دلالاتها ـ قد اتَّخذها بوصفها «قاعدة عقائدية» قابلةً للطرح[٧٥]، ويبدون العجب العجاب كلما رأَوْا شخصاً يعتقد بأن وصف الأئمة بما دون المبدئية من الغلوّ. وللأسف الشديد فإنهم يتعاملون مع هذه القاعدة الناجعة ـ بزعمهم ـ وسيلةً وملاكاً لتحديد «الغلوّ» و«التقصير»، دون الالتفات إلى حدودها وقيودها[٧٦].

إن هؤلاء قد اتَّخذوا من فهمهم مسطرةً لقياس كلّ شيء وتقديره بها، ويعملون على مكافأة ومعاقبة جميع الأشخاص بواسطتها، دون أن يلتفتوا إلى أن هذه المسطرة هي في حدّ ذاتها مليئةٌ بالخدوش وعدم الاستقامة، بحيث لا يمكن الركون والاطمئنان إليها أبداً!

وفي الحقيقة إنّ عبارة «نزّلونا عن الربوبية و...» قد أصبحت متراساً يتترّس به الغلاة؛ ليجيزوا ويبيحوا لأنفسهم كلّ أنواع الغلوّ المكشوف، ما لم يصل إلى حدّ التأليه.

ومن الواضح أن الاستناد والاستشهاد والإقبال الكبير على عبارة «نزّلونا عن الربوبية و...»، والفهم المتطرّف والمغالى فيه، قد بلغ ذروته في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين[٧٧]. وإن الدراسات والأبحاث تؤيِّد هذا الحكم[٧٨]. وفي هذه الأيام نجد التفكير الجانح نحو مضمون عبارة «نزّلونا عن الربوبية و...» قد تشبَّعت به حتّى عروق ثقافتنا، وقد تسلَّل هذا التفكير حتّى إلى أدبنا الديني المنظوم.

فقد قال السيد قطب الدين محمد النيريزي(١١٠٠ ـ ١١٧٣هـ) ـ الصوفي الشهير

وقطب الطريقة الذهبية ـ، في منظومة أنوار الولاية ـ والتي لا تخلو من الأفكار الغالية ـ، بالنظر إلى هذه العبارة مورد البحث بشأن الأئمة:

وهم قالوا: اجعلونا يا مادحينا ... لنا رباً نؤوب إليه حينا

وقولوا في فضائلنا[٧٩] الكثيرة ... كما شئتم، ولو كانت كبيرة[٨٠]

٩ـ لحسن الحظّ شهد العصر الجديد ـ حيث النهضة العلمية الأخيرة في المحافل العلمية الشيعية ـ تأمُّلاً جادّاً في مقولة: «نزّلونا عن الربوبية و...»، حيث أفرد حيِّزٌ علمي لدراستها بشكلٍ خاصّ.

وفي عداد الأسئلة التي قدّمت إلى المرجع السيد أبو القاسم الخوئي(١٣١٧ ـ ١٤١٣هـ) كان السؤال عن: «نزِّهونا عن الربوبيّة، وقولوا فينا ما شئتم»: هل أن هذه المقولة حديثٌ؟ وإلى مَنْ تُنسب من الأئمة الأطهار؟

وقال سماحته في الجواب عن ذلك: «لا يحتاج تنزيههم عن صفات الربّ المختصة به واتّصافهم بجميع ما عدا تلك من صفات الكمال التي يمكن أن تنالها البشرية في قدسيتها، كما هم منزَّهون عمّا لا يليق أن يتّصف به المخلوق المعصوم عن الزلل والمعاصي، لا تحتاج تلك إلى ورود روايةٍ حتى نثبته بمضمونها إنْ كانت معتبرة، أو نطرحها إنْ كانت ضعيفة غير معتبرة. والله العالم»[٨١].

وفي مقابل هذه الأجوبة والمواقف المجملة والمغلقة كان لعددٍ من المفكّرين الشيعة في عصرنا بإزاء التمسّك الغالي والمتطرّف بمقولة «نزِّلونا (أو: نزِّهونا) عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم» موقفاً أكثر وضوحاً، وأشدّ صراحة[٨٢].

وبطبيعة الحال يبدو أن لهذه المقولة جذوراً ضاربة في الأزمنة القديمة، وربما أمكن البحث عن جذورها في الحضارات القديمة والسابقة على الإسلام.

ففي الملل والنحل، للشهرستاني، جاء في أواخر مناظرات بين «الصابئة» و«الحنفاء»[٨٣]، في كلام الحنفاء عن لسان الأنبياء، عبارة: «قولوا: إنّا عباد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»[٨٤].

إن هذه المناظرات في الملل والنحل، وإنْ كانت واضحة في كونها تقريراً إسلامياً متأثِّراً بنصوص الكتاب والسنّة، ويمكن مشاهدة بعض مسائلها لاحبة بين

الباطنيين من المسلمين أيضاً، يمكن أن تشير إلى جذور ضاربة لهذه العبارة مورد البحث في التعاليم القديمة أيضاً.

ومع هذه الجذور، واتّساع رقعة التسامح في الرواية والدراية بشأن هذه المقولة، لا يخفى أن تخليص الأفهام الخاطئة بشأنها قد استغرق وقتاً طويلاً، ولا سيّما أن جوهر هذا الفهم الخاطئ والغالي المتطرّف عن مقولة: «نزّلونا عن الربوبية و...» قد تسلّل من العصور القديمة إلى بعض النصوص الشائعة بين الشيعة.

فقد جاء في مناجاة أيام شهر رجب، المرويّة بسندٍ ضعيف، ضمن توقيعٍ في مصباح المتهجِّد، ديباجة: «اللهمّ إني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة أمرك، المأمونون على سرّك...». وبعد اعتبار ولاة الأمر معادن كلمات الله وأركان توحيد الله، نقرأ ما يلي: «...لا فرق بينك وبينها (نسخة بدل: بينهم)، إلاّ أنهم عبادك وخلقك...»[٨٥].

وقد عدّ فقيه الشيعة الكبير في هذا العصر السيد أبو القاسم الخوئي، في معجم رجال الحديث، مضمون هذا التوقيع ـ على حدّ تعبيره: «غريباً عن أذهان المتشرّعة، وغير قابل للإذعان بصدوره عن المعصوم عليه السلام»[٨٦] ـ[٨٧].

وقد عدّه المحقق والمحدّث والرجالي المدقّق العلاّمة التستري، في (الأخبار الدخيلة)، مختَلَقاً بشكل صريح، وذكر لاستنباطه هذا عدداً من الأدلّة[٨٨]، ومن بينها: قوله: «... وبالجملة لو لم يكن في الدعاء إلاّ فقرة (لا فرق بينك وبينها إلاّ أنهم عبادك وخلقك) لكفى دليلاً على وضعه»[٨٩]. واعتبر مؤدّى هذه الفقرة «كفراً محضاً»[٩٠].

والملفت للانتباه أن مفاد العبارة التي تستهوي الغلاة: «لا فرق بينك وبينها...» تحمل ذات مضمون القراءة الغالية لعبارة: «نزّلونا عن الربوبية و...». وقد علمت مخالفتها وعدم انسجامها وعدم تناغمها مع العقل وكتاب الله والسنّة القطعية، كما سبق أن أسلفنا.

وعلى أيّ حال فإن هذه المناجاة، ولا سيّما الفقرة التي تقول: «لا فرق بينك وبينها (أو: بينهم) إلاّ أنهم عبادك وخلقك»، لم يكن لها حضورٌ منذ القِدَم في بعض

الأدعية فحَسْب، بل كان مورد اهتمام الذين يتوقون إلى التفاسير الغالية التي تنطوي عليها عبارة «نزِّلونا عن الربوبية و...» ـ بما في ذلك فرقة الشيخية[91] ـ أيضاً، بل تعاملوا معه بوصفه وثيقة، وأصلاً اعتقادياً، واعتباره من «خصائص وليّ الله، من وجهة نظر إمام العصر والزمان ﷺ». ويتمّ الاستشهاد والاستدلال[92] به في هذا السياق. وهناك مَنْ أثنى عليه وامتدحه[93]. وبطبيعة الحال فإن الحظّ الأوفر من بين القائلين بهذا المدح والثناء ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هو من نصيب المتأثِّرين بمنهج ابن عربي[94].

وحيث وصل بنا الكلام ـ في الحكم بشأن مضمون «نزِّلونا عن الربوبية...»، وصوره المنقولة ـ إلى الحديث عن مناجاة أيام شهر رجب، وفقرة «لا فرق...»، يجدر بنا القول: إن مثال ذلك هو الحافظ رجب البُرْسي ـ الذي تقدَّم تفصيل الكلام بشأن حاله ومقاله ـ، حيث جعل من ذلك المضمون وتلك المناجاة دعامةً رئيسة وجوهرية لمعرفته بالإمامة، وقد جعل منها «معياراً» لتقييم الروايات، وكان يعرض مضمون الروايات على هذا المعيار، دون أن يبدي اهتماماً بالمسائل السَّنَدية وما إلى ذلك![95].

وبطبيعة الحال فإن عاقبة عمارة دراية الحديث وبناء معرفة الإمام على ذلك المضمون وتلك المناجاة معروفة سلفاً، حيث نعلم طبيعة المنتهى الذي ستؤدّي إليه!... إن العاقبة ستكون عبارة عن كتابٍ مفعَم بما يخالف كتاب الله، والسنّة القطعية، والعقل السليم. إنها باختصارٍ عبارةٌ عن كتاب اسمه «مشارق أنوار اليقين»!

١٠ـ كلما تطرّق الحديث إلى المنحرفين عن المفهوم التوحيدي الخالص في الإسلام يرسو الحديث ـ في الغالب ـ على المجسِّمة والمشبِّهة والمجبِّرة.

وعلى الرغم من صحّة هذا التطبيق في الجملة، ولكنْ يجب عدم الغفلة عن أن الغلاة، الذين تزخر مصادرهم في الغالب ببعض الاتجاهات التجسيمية والتشبيهية والجَبْرية، لهم السهم الأكبر في الانحرافات الظاهرة في هذا المجال.

إن الغلاة قبل وبعد كلّ شيء يجرِّدون الإسلام من وضوحه وشفافيته، التي تعتبر من أهم عناصر عنفوانه وجدوائيته.

ولكي تتّضح التَّبِعات المدمِّرة للغلوّ في التفكير الديني إلى حدٍّ ما يجدر بنا التدقيق بعمقٍ في اختلاف التثليث المسيحي (أي المسيحية الغالية) عن المسيحية القرآنية

والإسلام القرآني.

إن عيسى الذي يعرفه القائلون بالتثليث من المسيحيين ليس إنساناً على شاكلة سائر الأنبياء، مثل: النبي محمدﷺ وإبراهيم ونوح وموسى، بل هو في الحقيقة إلهٌ نازل إلى الأرض، أو إلهٌ متجسِّد![٩٦].

ومن هنا كان النبيّ عيسى عندهم أشدّ غموضاً من أن يمكن للعقل البشري أن يدرك كُنْهَه أو أن يعرفه، ولو على نحو الإجمال![٩٧].

إن استعصاء المسيحية التثليثية على العقل جعل المسيحية الرسمية تواجه تحدّياً على جبهتين: **الأولى**: مواجهة العقائد العقلانية التي تأتي إلى الكنيسة من خارج العالم المسيحي ـ ومن بينها: المعتقدات الإسلامية ـ؛ **والأخرى**: في مواجهة المتعقّلين من داخل العالم المسيحي، من الذين لم يطيقوا انتهاك المعايير الفطرية والعقلانية.

بالقياس إلى هذا الغموض والإشكال في العقيدة الدينية والرؤية التثليثية في الدين يبدو الإسلام غاية في الوضوح، والبُعْد عن الغموض والالتباس.

إن عيسى المسيح وغيره من الأنبياء في الرؤية القرآنية، رغم ما يمتلكونه من القدرات والقداسة، إنسانيون للغاية، ويمكن فهمهم والتأسّي والاقتداء بهم، ولا سيَّما النبيّ الأكرمﷺ، حيث يمثِّل بشخصيته وسيرته الملموسة والإنسانية أسوةً حسنة للجميع أيضاً.

كما أن أوصياء النبي محمد من الزاوية القرآنية هم بشرٌ أيضاً، ويمكن التأسّي والاقتداء بهم من الناحية البشرية.

إن عيسى في التثليث ـ خلافاً لهذه الأمثلة والنماذج ـ هو «الله»، أو «يضاهي الإله»، فلا يمكن أن يُدرَك، وعليه لا يمكن الاقتداء أو التأسّي به من باب أَوْلى[٩٨].

يقول (هانس كونغ)[٩٩]، المفكِّر المسيحي البارز ـ والذي شغل منصب المستشار الرسمي للبابا رَدْحاً من الزمن ـ، في كتابه (تاريخ الكنيسة الكاثوليكية): لقد تراجعت المسيحية في القرن السابع للميلاد أمام اتّساع رقعة الإسلام إلى حدٍّ كبير، وتخلَّتْ عن أقدس بقاعها وأقدم أمكنتها لصالح المسلمين، ولم تتمكَّن من الصمود أمام تقدُّم الإسلام. وقد صرَّح كونغ بذكاءٍ قائلاً: «إن التعقيدات الكثيرة في

العقائد المتعلقة بالتعاليم المسيحية، والتثليث، والخلافات الداخلية المسيحية، مقارنة ببساطة الإيمان الإسلامي (الإله الواحد ورسوله)، والتناغم الأوّلي للإسلام، ساعد في الأساس على حدوث مثل هذا السقوط والزوال»[١٠٠].

في هذه المرحلة تداخلت الحدود بين الربوبية والنبوّة، بل بين الربوبية والعبودية في المسيحية الرسمية، بحيث لم يعُدْ بالإمكان التمييز بينهما، في حين كان كلُّ واحدٍ من الأركان المحدَّدة والمتمايزة في الإلهيات الإسلامية يلبي حاجة الإنسان إلى الدين بما يتناسب وإدراكه العقلي وحاجته الفطرية.

كما أن تمرُّد الإنسان الغربي على الكنيسة، ولا سيَّما ما حدث في القرن السابع عشر للميلاد، والثورة العقلانية والتنويرية الأوروبية، إنما كانت في حقيقتها تمرّداً على الكنيسة المشوبة والمطلسمة، التي لم يكن بالإمكان حلّ رموزها، ولا التفكير في أسرارها[١٠١]. وفي الحقيقة فإنّ كل هذا الغموض والإبهام في الدين لن تكون نتيجته غير التمرُّد في صفوف المتديِّنين.

إن آية الذكاء تكمن في أن نتَّعظ اليوم بما جرى على غيرنا، وأن نستلهم العِبَر من أحوالهم؛ فالسعيد مَنْ وُعِظ بغيره[١٠٢].

للأسف الشديد فإن الكثير من أفراد مجتمعنا يطلقون على الأفكار الغالية مفهوم الولاء والولاية، ويعتبرون الغلوّ نوعاً من الإكرام والتوقير للأئمة الأطهار عليهم السلام، في حين أن نتيجة الغلوّ في حقيقة الأمر تؤدّي إلى حذف الأئمّة من مسرح الحياة الدينية، وإلغاء مفهوم الاقتداء بهم.

إن من بين أهم التَّبِعات السلبية المترتِّبة على الأفكار الغالية، التي ترفع الأئمة ـ دون وَرَعٍ ـ في جميع الدرجات التي هي دون مفهوم «الله»، أنها تسلب إمكانية التأسّي والاقتداء بهم.

إن الإمام الواجد لجميع درجات العلم والقدرة وما إلى ذلك لن يكون سوى الله، ولا يمكنه أن يلعب دور الأسوة بالنسبة إلى الإنسان الضعيف. ولن يعود بعد ذلك أيّ أهمّية لإيثاره وتضحيته في ليلة المبيت، وبطولاته في سوح الوغى والجهاد؛ لعلمه المسبق أن هذه المعارك لن تصيبه بسوءٍ، أو تعرِّض حياته للخطر.

في حين إنني بوصفي من البشر الذين لا يمتلكون مثل هذا العلم ينتابني الخوف واليأس والطمع، أما الإمام الذي يمتلك القدرة على فعل كلّ شيء، ويمكنه التصرّف في عالم الخلق، وبيده مقاليد جميع الأمور، لا يمكن أن تنتابه هذه الهواجس والرغبات الطاغية. فإذا سلك طريق الصبر أو الزهد أو القناعة لن تحظى هذه القناعة بتلك الأهمّية! إن الشجاعة أو الإيثار أو القناعة التي يبديها مثل هذا الشخص ليست بالشيء الذي يُسجَّل له بوصفه فضيلة؛ لأنه لا يكون في مثل هذه الحالة رازحاً تحت وطأة الضغوط التي يعاني منها الإنسان العادي بمقتضى طبيعته، فهو يمتلك كلّ شيء، وبيده مقاليد جميع الأمور، ويستطيع تسخير الكون والتصرُّف فيه بجميع أنواع التصرُّف، غاية ما هنالك أنه ليس هو الله، ولكنه يمتلك جميع صفات الإله!

أجل، إن هذا هو ما يقتضيه التفسير الغالي والمطلق واللامحدود لعبارة «نزِّلونا عن الربوبية...». وعليه فإن مثل هذا الشخص لا يمكن أن يكون قدوةً لِمَنْ هو مثلي؛ لأنه لا يعاني ما أعانيه من الشعور والإحساس وأنواع القيود.

صحيحٌ أنه يشاركني في عنوان الإنسان، ولكنه لا يعاني ما أعانيه من القيود والحدود. وحتّى لو صدق عليه عنوان ممكن الوجود، ولكنْ هناك بونٌ شاسع بين ممكن وممكن. ففي هذا العالم، وبما يتناسب وطبيعة البشر العاديين، هناك تفاوت واختلاف في التكاليف بين إنسانٍ وآخر، وما ذلك إلاّ لمكان التفاوت في الظرفية الاستيعابية لكلّ واحدٍ منهم، ناهيك عن ذلك الشخص الذي يمتلك جميع الصفات التي لا قِبَل لي بها، فهو يمتلك كلّ شيء، وأنا لا أمتلك شيئاً، فهل يمكن لي أن أجاريه، فضلاً عن أن أتَّخذه أسوةً وقدوة؟![١٠٣].

فلنَطْوِ عن ذلك صفحاً... إن طمس هذه الحقيقة، وانتهاك هذه الفضيلة، ليس سوى تَبِعة من تبعات اختلاق الفضائل الغالية من قبل الغُلاة والسائرين على نهجهم، ويعملون بذلك ـ من خلال أوهامهم ـ لتفريغ مضمون الأسوة والقدوة من المحتوى[١٠٤].

كما أن الغلوّ يدعو إلى الكسل وعدم العمل، وتجميد الفكر. وقد تحمّلنا من الغلوّ وما يُنتجه من الانحطاط والفوضى المعرفية والذهنية في تاريخنا المعاصر الكثير

من الجراح العميقة.

تثبت الدراسات حول تأريخ التفكير الديني في القرون الأخيرة أن الاتجاهات المتطرِّفة والغالية في تفسير «نزِّلونا عن الربوبية...» ونظائرها قد فتحت الأبواب على مصاريعها أمام تسرُّب الكثير من الروايات والحكايات غير المعقولة إلى دائرة المعرفة الدينية، ولم تكن النتيجة العملية المترتِّبة على هذه الحملة الشعواء سوى «اغتيال العقل»، الذي ينبغي أن يتحلّى به المفكِّرون في الشأن الديني. فكلّما رام أحد المفكِّرين والباحثين وضع هذا الكلام أو تلك الحكاية على ميزان التحقيق اعترضهم هذا الركام الهائل من الأفكار الغالية؛ لتقعدهم وتعيقهم عن الحركة، جاعلةً قلوبهم تفقد الثقة بعقولهم.

إننا في هذه الأيام نشعر بحاجةٍ ماسّة إلى وجود المدقِّقين والناقدين من العلماء الأعلام، من أمثال: ابن قبة الرازي، والشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، فكم أسهم هذا الركام الجاثم على صدورنا من الروايات والحكايات الغالية في إغلاق الطريق أمام ظهور أمثال هذه القامات الشامخة في ميادين المعرفة الدينية؟!

فقد شهدنا في تاريخنا القريب ظهور أفكار الشيخيّة الغالية في إطار فرقة معيّنة، والتي أدَّتْ ـ بالإضافة إلى المناوشات والتضارب بين الشيعة أنفسهم، أو بين الشيعة وسائر الفرق الأخرى ـ إلى انشغال الكثير من الناس عن التفكير في الأمور الدينية والدنيوية الهامّة؛ ليغرقوا في جدلٍ ونقاش عقيم في العقيدة، والحكم بشأن المنامات والأوهام، وما إلى ذلك من سفاسف الأمور[١٠٥].

وعلى الرغم من أن كلامنا يخصّ المجتمع الشيعي وينظر إلى فترات زمنية خاصّة، لا بُدَّ لنا من أن نعرف أن جزءاً كبيراً من عدم النضج السياسي والاجتماعي والاقتصادي في عالم الإسلام في القرون الأخيرة يعود إلى بعض الأفكار المعرقلة، والتي تعيق التقدُّم، ومن بينها: الغلوّ.

أما الغلوّ في المجتمع السنّي، ولا سيَّما بين المتصوِّفة منهم، فيشتمل على حكاية طويلة لا يتَّسع المقال لذكرها. وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن بعض الحركات

الإصلاحية الخالصة التي ظهرت في عالم التسنُّن ـ تحت عناوين السَّلَفية والقرآنية وما إلى ذلك ـ، وتعرَّض أغلبها إلى الوقوع في التطرُّف الكبير، إنما كانت بالدرجة الأولى عبارةً عن ردود أفعال على تلك الأوهام والأفكار الغالية التي طبَّقت مشارق العالم السنّي ومغاربه في القرون الأخيرة، وأطلَّتْ في كلّ زاوية بعنقها على شكل مسلك أو طريقة، مدَّعيةً ما ليس لها.

لا شَكَّ في أن بعض الانتكاسات المتطرِّفة التي برزت في أواخر العهد القاجاري والعهد البهلوي، وأدَّتْ إلى ظهور ما يصطلح عليهم بالمستنيرين، الذين حاربوا الدين أو أعرضوا عنه، إنما كانت ردّة فعل على التطرُّف الذي سبق ذكره، والخيال الصوفي الجامح والمتفلسف الذي أدّى إليه بشكلٍ خاص التيار الشيخي، والغالي المماثل له، وأدخله في دائرة الدين والمعرفة الدينية[١٠٦].

إن الصورة التي ترسمها «الشيخيّة» عن الله والإمام[١٠٧] هي في الحقيقة عين التفسير الغالي لعبارة «نزِّلونا عن الربوبية...».

وهناك في البين مَنْ أشكل بحقٍّ على الشيخية منذ بداية نشوئها، واعتبرها مشوبة بالغلوّ. ولكنّ الذي يدعو إلى العَجَب أنه لم يُبْدِ ذات الحساسية تجاه التفسير الغالي لعبارة «نزِّلونا عن الربوبية...» في الدائرة التقليدية للإمامية الاثني عشرية[١٠٨]. فلنَطْوِ كشحاً عن ذلك أيضاً.

والحقُّ أن الفتن الكبرى، مثل: البابية، وكذلك البهائية المنبثقة عنها، كانت تعود بجذورها من جهةٍ إلى الشيخية وحركتهم الغالية، ومن مناخ التخدير المعرفي في تلك الحقبة؛ لخلق الأرضية لانتعاشها، من جهةٍ أخرى.

إن المخاطَب الذي يستهدفه المبلِّغون من البابية والبهائية هي الأدمغة التي تتقبَّل الترَّهات والأكاذيب والكثير من الأمور اللامعقولة، واعتبارها من الدين والمعرفة الدينية، فإن الأدمغة المستعدة لتقبُّل مثل هذه الأمور لا محالة تقبل بمثل هذه السفاسف والترَّهات الأخرى أيضاً[١٠٩].

ليس عَبَثاً ما قام به البعض من البحث عن أوجه الشبه بين الشيخيّة والبابية وبين التصوُّف. بَيْدَ أن ـ الحقَّ ـ هو أن أكثر أوجه الشبه تكمن بين الغلوّ الصوفي

وأنواع التسامح في طرق الاستدلال والاستنتاج وما إلى ذلك من الأمور التي نراها عند الصوفيين، والتي تمّ تجاهل أغلبها ـ للأسف الشديد ـ، وبدلاً من العمل على مناقشتها يتمّ الخوض في أمورٍ[١١٠] يخجل اللسان من ذكرها.

إن للحاج الشيخ هادي نجم آبادي ـ الذي كان يعيش في خضمّ عصر الفتنة وارتداد البابية ـ، في كتابه «تحرير العقلاء»، إشاراتٍ أبلغ من التصريح تجاه هذه الفتن والانحرافات المماثلة. وفي هذ السياق قال مخاطباً غلاة الشيعة: «لقد تركتَ التوحيد. وسمَّيْتَ شرك الغلوّ في المظاهر الإلهية توحيداً، ولم تَرَ سواهم، وقلتَ: إنك لا تعبد شيئاً غير الله، وقد بلغتَ بالشرك حدّاً حتّى قلتَ: إن التوجُّه إلى الذات الغيبية محالٌ وشرك؛ لاستحالة إدراك الذات. وعليه لا يمكن في عالم الشهود سوى تصوّر المظاهر الإلهية، التي تمثِّل الواسطة في التكوين والتشريع، ولا يمكن تصوُّر أيّ أمرٍ آخر. وقد نسبت إلى كبار الدين أموراً كانوا هم أنفسهم بريئين من ادّعائها وإظهارها، اعتماداً على الروايات الضعيفة أو تلك التي عمد الرواة إلى وضعها واختلاقها؛ تلبية لأهوائهم أو نتيجة لفهم مراد [المتكلّم] بشكلٍ خاطئ، وقد دفعتهم الأماني والأهواء[١١١] إلى إضفاء بعض التحسينات والتشذيبات، وأطلقتَ على الجميع عنوان التوحيد؛ لما يشتمل عليه لفظ الشرك من الذمّ الذي لا يرتضيه أحدٌ لنفسه! وقد بلغتَ بالأمر حدّاً أَبَحْتَ معه لكلّ شخصٍ، أيّاً كان موقعه، أن لا يبالي بالتصريح قائلاً: «إنّي أنا الله»، أو «باب الله»، أو «مظهر الله»، أو «آية الله»، أو «المهديّ بهداية الله»، أو «القائم بأمر الله»، وما إلى ذلك. وحيث ترسَّخ الغلوّ السابق في أذهانهم، وأصابهم اليأس من الإيمان بالغَيْب، شبحت أنظارهم نحو الشهود الظاهري، وتتابعوا على ذلك أفواجاً، حتّى عاد العالم مفعَماً بالشرك المتلبِّس بثياب التوحيد!»[١١٢].

وقد عمد العلامة المتتبِّع الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري(١٣١٣هـ) ـ في روضات الجنات، من خلال تفصيلات واعية وثاقبة على هامش ترجمة البُرْسي ـ، إلى وضع جذور الشيخية والفتن التي أعقبت ظهورها في الأفكار الغالية، وانتشار أغصان هذا الخط الممتدّ من الغلوّ»[١١٣]. [١١٤]

كانت هذه مجرّد أمثلة عن الاختلافات العظيمة والاندفاعات المضرّة للغلوّ

المتفشّي في ربوع المجتمع الشيعي.

ومن زاوية العالم الإسلامي كان الفهم الغالي، ولا يزال، يغذّي سورة حقد المعاندين، من أمثال: محبّ الدين الخطيب، صاحب «الخطوط العريضة»، الذي يدّعي أن الشيعة قد رفعوا منزلة أئمتهم إلى ما يشبه مرتبة الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية![١١٥].

إن اتّساع وانتشار الأقوال والأفكار والإعلام الغالي يشوّه صورة التشيُّع ومذهب أهل البيت عليهم السلام بين عامّة المسلمين.

بالأمس تذرَّع بعض أعداء الشيعة من الوهّابيين المتطرِّفين ـ كما قيل[١١٦] ـ ببعض أنواع الغلوّ الصادرة قبل الشيخيّة لتبرير هجومهم على العتبات المقدَّسة وهتك حرمة هذا الأماكن والبقاع المقدَّسة!

واليوم أيضاً في ما يتعلّق بالكثير من الانتهاكات للمقدَّسات، بدلاً من التمسُّك بنظريات المؤامرة والضياع في دهاليزها، لا بُدَّ من التركيز على ردود الأفعال ـ الجاهلة بطبيعة الحال ـ لهذا النوع من الأفعال الغالية المنتشرة في الكثير من المقالات والكتب.

نسأل الله تعالى ونتوسَّل إليه أن يعيذنا من وساوس الأوهام الغالية، وأن يحفظنا من الوقوع في الغلوّ الذي هو من أركان الكفر[١١٧]، إنه سميعٌ مجيب.

الهوامش

(١) انظر مثلاً: الهمداني الدرودآبادي، شرح الأسماء الحسنى: ٩٧ (الهامش/حاشية الطابع)، ط. بيدارفر؛ الهمداني الدرودآبادي، الشموس الطالعة: ٢٢٣ (الهامش/حاشية الطابع)، ط. بيدارفر؛ السيد كاظم الرشتي، رسالة الطبيب البهبهاني: ٧٤، ط. صالح أحمد الدباب.

وقارنْ أيضاً: السبزواري، شرح نبراس الهدى: ٢٢٦ (الهامش/حواشي الطابع)، ط. بيدارفر.

وعلى الرغم من هذا كلّه يبدو من بعض المعاصرين أنه لم يستطِعْ التخلي عن هذه العبارة المشكوك في أمرها، رغم اشتهارها، ولذلك فإنه يصفها بـ «الرواية الشريفة». (انظر: نمازي شاهرودي، إثبات ولايت (مصدر فارسي): ٨).

لقد عمد مؤلِّف كتاب «علم برگزيدگان در نقل وعقل وعرفان» (مصدر فارسي): ١٣ إلى نسبة العبارة القائلة: «نزِّلونا عن الربوبية، وقُلْ فينا ما شئت» [كذا!] إلى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام. وبدلاً من الإحالة إلى مصدرها نجده يقول في الهامش: «وقريب من هذا المضمون ما في بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٩؛ الديلمي، إرشاد القلوب ٢: ٤٢٧»!

ومن الواضح أنه لا يمتلك مصدراً معتبراً لهذه العبارة التي ذكرها ونسبها إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولم يعثر إلاّ على مضمونٍ قريب منها، ومع ذلك يمتلك الجرأة التي تسمح له بأن ينسب هذه العبارة المتقدِّمة إلى المعصوم عليه السلام، ويتسامح في إثباتها ضمن كتابٍ زعم أن الغاية من وراء تأليفه له بيان حقائق الولاية!

...فلنغضّ الطرف، ولنَطْوِ عن ذلك كشحاً...

كما يلاحظ توجيه الأنظار إلى الصيغ الأخرى لهذا المضمون في الهامش، في ذات الالتزام بالنصّ المشهور له (نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم) في النصّ، في أسرار الملكوت ٢: ١٣٣ أيضاً.

وقد عمد كاتبٌ، اسمه «عبد الله إيماگر» (ويبدو أنه اسمٌ مستعار)، إلى كتابة مقالة مفعمة بالمدَّعيات المثيرة للتأمُّل في صحيفة (خردنامه همشهري، العدد ٢٨: ١٠ ـ ١٢). وقد انتقد في ضمن تلك المقالة التسامح والتساهل في نقد ونفي «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم». وجأر بالشكوى من ذلك قائلاً: «...إن ما جاء بين القوسين، من الأحاديث المرويّة عن الأئمّة، وإنّ نفيه بهذا اللحن الواثق مجانبٌ للصواب، فإنْ كان النقاش في السند فتجب دراسته من الناحية السندية، وإنْ كانت الغاية مقارنته بالقرآن فيجب إجراء هذه المقارنة في محلّها». (المصدر نفسه).

والملفت أن هذا الكاتب نفسه لا يحيل إلى أيّ مصدر لهذا الحديث، ولم يرجعه إلى أيّ موسوعة من الموسوعات الروائية لدى الشيعة ـ أو على حدِّ تعبيره: «حديث مروي» ـ على شكل حديث، وما هو سنده؛ كي نتمكن من الرجوع إليه في مظانّه وتقييمه.

(٢) قال الشيخ محمد آصف المحسني ـ حفظه الله ورعاه ـ بشأن الروايات المشعرة بهذا المضمون ـ والتي ذكرها سماحته بصيغة «لا تقولوا فينا ربّاً، وقولوا فينا ما شئتم» ـ، بعد ذكر صورها المختلفة، في موضع: «كلها ضعيفٌ سنداً... ولو كانت صحيحة سنداً لما قلتُ بوفقها أيضاً، كما لا يخفى، ولا يُظنّ بفاضلٍ يرتضي بها، ويعمل بمقتضاها». (صراط الحق ٢: ٢٤٧، الهامش).

وقال في موضعٍ آخر، في معرض دراسة الروايات المتنوّعة المشعرة بهذا المضمون في بحار الأنوار: «...فهو غير ثابت بسندٍ معتبر. وعندي أنّه مظنون الوضع، فلا بُدَّ من ردِّ علمه إلى مَنْ صدر عنه». (مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٥٨).

(٣) نعلم أحياناً أن مجرّد الاعتبار السندي في روايةٍ لا يكفي للقول بها واعتبارها. فهناك روايات صحيحة السند أعرض الأصحاب عنها، فكان هذا الإعراض سبباً في عدم اعتبارها من قبل اللاحقين، بل قيل فيها: «كلما ازداد صحّة ازداد وَهْناً (أو: ضعفاً)»، على ما هو معروف بين الفقهاء. (انظر أيضاً: البحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٧٧، الهامش؛ العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٩٠؛ البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٢١٠، ٢١١؛ دراسات في المكاسب المحرَّمة ١: ٩١ ـ ٩٤، ط. نشر تفكر؛ الروحاني، فقه الصادق ١٠: ١٤٤؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ٤: ٣٥٤؛ المؤمن، تسديد الأصول ٢: ٦٣). وفي غير الفقه نواجه رفض روايات معتبرة من الناحية السندية أيضاً.

ومثال ذلك: رواية مروية بسندٍ معتبر في روضة الكافي. وهي عبارةٌ عن حوارٍ بين يزيد بن معاوية والإمام السجّاد. وعلى الرغم من اعتبار سندها، فقد أعرض بعض المحقّقين وعلماء الحديث عنها، واعترضوا عليها؛ لما في محتواها من الإشكال، كما أقرَّتْ جماعةٌ أخرى، واعترفت في الحدّ الأدنى بأن هذه الرواية لا تخلو من الإشكال التاريخي (انظر في هذا الشأن: الكافي ٨: ٢٣٨، ٢٣٥، ط. الغفاري؛ مرآة العقول ٢٦: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ بحار الأنوار ٤٦: ١٣٧ ـ ١٣٩؛ النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ١٩٧ ـ ١٩٨؛ الرباني، أصول وقواعد فقه الحديث: ١٨٠ ـ ١٨٣؛ المازندراني شرح أصول الكافي ١٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠، ط. بيروت).

ومن الواضح أنه على الرغم من جلالة قدر المؤلِّف، ومتانة المؤلَّف، وملاحظة ذلك في الكتب الروائية، إلاّ أنه مع ذلك لا يمكن الاعتماد على جميع الروايات الواردة فيها، كما هو الحال بالنسبة إلى الكافي الشريف، ونهج البلاغة الأثير على قلوبنا؛ فإنّ هذين الكتابين، رغم علوّ شأنهما، لا يخلوان من المرويات المناقش في أمرها، وإن علماء الإمامية عمدوا أحياناً إلى توجيه نقود ومناقشات حادّة إلى بعض الأمور المروية في هذين المصدرين الروائيين المتينين.

ومن ذلك، على سبيل المثال: الانتقاد الحادّ وغير المحابي للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري لبعض مرويّات الكافي. (انظر: إسلام ومقتضيات زمان (مصدر فارسي): ٨١، ط١، صدرا، طهران، ١٣٦٢هـ.ش).

وانظر أيضاً: پژوهشهاي حديثي در آثار أستاد شهيد مرتضى مطهري (مصدر فارسي)، عاشوري تلوكي: ١٩٠، ١٩١، ٢١٧، ٢١٨).

في الجملة كأنّه لا يمكن التشكيك في أنه: «قد ورد في... الكافي... روايات...، لا تليق بالكافي أبداً» (مفاخر إسلام دواني (مصدر فارسي) ٢: ٤٤). وإن مكانة الكافي السامية، ورفعة شأن الكليني العظيم، لا تشكّل مانعاً من تعريض روايات كتابه إلى النقد والتمحيص.

انظر في هذا الشأن أيضاً: صفري فروشاني، غاليان (كاوشي در جريانها وبرآيندها) «مصدر فارسي»: ٣٣٥ ـ ٣٣٩.

(٤) الخصال: ٦١٤، تصحيح: الغفاري.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) انظر: تحف العقول: ١٠٤، تحقيق: الغفاري.

(٨) تحقيق: السيد مهدي خداميان آراني (دار الحديث، قم، ١٤٢٧هـ ـ ١٣٨٥هـ.ش).

(٩) قال العلامة المجلسي في بيانات البحار بشأن حديث الأبواب الأربعمائة الوارد في الخصال: «...اعلم أن أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإنْ لم يكن صحيحاً بزعم المتأخِّرين، واعتمد عليه الكلينيﵫ، وذكر أكثر أجزائه متفرِّقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدِّثين». (بحار الأنوار ١٠: ١١٧).

قارنْ سند الصدوق لهذا الحديث (الخصال: ٦١٠، ٦١١، ط. الغفاري) بـ الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٨؛ ٣: ٥٧ ـ ٦٢.

ولا بُدَّ من الالتفات أيضاً إلى أن اشتهار هذه الرواية، أو بعبارةٍ أصحّ: كتاب القاسم بن يحيى الراشدي، عند القدماء، واعتمادهم التامّ عليها، لا يعني أنه لم يكن من الأجزاء والمنقولات الشاذّة التي لم يعمل بها الأصحاب، ولم تقع مورداً لاعتمادهم. (انظر: آداب أمير المؤمنين‰: ٣٣ ـ ٤٣، تحقيق: مهدي خداميان).

وقد حاول الفاضل المعاصر الشيخ محمد السند أن يجد تبريراً وتوجيهاً لاعتبار رواية الصدوق، إذ قال: «طريق الرواية... ليس فيه مَنْ يتوقَّف فيه، سوى القاسم بن يحيى وجدّه الحسن بن راشد، وهما وإنْ لم يوثَّقا، إلاّ أنّ كلاًّ منهما صاحب كتاب ذكره في المشيخة. وطريق الصدوق والشيخ صحيحٌ إلى القاسم بن يحيى، ويروي كتابه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وإبراهيم بن هاشم، وكذلك اليقطيني، وقد حكم الصدوق بصحّة ما رواه في زيارة الحسين‰ عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه القاسم بن يحيى. وقال: إنّ هذه الزيارة أصحّ الزيارات عنده روايةً (الفقيه، ح١٦١٤، ١٦١٥)». (الإمامة الإلهية ١: ٣٦).

كما يُلاحَظ غاية الأمر أن رفع الإشكال عن السند مورد البحث موضع إشكال.

(١٠) عيون الحكم والمواعظ: ١٠١، ط. دار الحديث.

(١١) انظر: شرح... غرر الحكم ٢: ٣٢٤، الرقم٢٧٤٠.

(١٢) انظر: آداب أمير المؤمنين‰: ٩٦، تحقيق: خدّاميان.

(١٣) في المصدر المطبوع: المتوضاء.

(١٤) في المصدر المطبوع: المتوضاء.

(١٥) بصائر الدرجات الكبرى: ٢٦١، تحقيق: كوجه باغي. قارنْ هذا الحديث بالحديث الخامس في ذات الباب من بصائر الدرجات الكبرى.

(١٦) الراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٧٣٥، ط. مؤسّسة الإمام المهدي‰.

(١٧) التعبير المستعمل في النصّ «ألف غير معطوفة». وللوقوف على معنى الـ «ألف غير معطوفة»، والكلام الذي قيل في هذا الشأن، انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي ٦: ١٤٧، ط. بيروت؛ بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٣؛ السيد بدر الدين العاملي، الحاشية على أصول الكافي: ١٩٥ ـ ١٩٦؛ الطريحي، مجمع

البحرين ١: ٩٠ (مدخل ألف)، ط. عادل؛ المستنبط، القطرة ١: ٥٢.

والعجيب أنهم في (كتاب «أهل بيت‌عليهم السلام در قرآن وحديث» (مصدر فارسي) ٢: ٨٠٧، دار الحديث، قم، ١٣٧٩هـ.ش) لم يترجموا عبارة «غير معطوفة» في «ألف غير معطوفة» أساساً.

(١٨) بصائر الدرجات: ٥٢٧، ط. كوجه باغي. وانظر أيضاً: مختصر بصائر الدرجات: ٥٩ (المطبعة الحيدرية، النجف)؛ ٢٠٣ ـ ٢٠٤ (تحقيق: مشتاق المظفَّر).

وفي النسخة المطبوعة لبصائر الدرجات: ٥٢٧، ط. كوجه باغي، هناك سقطٌ ملحوظ في العبارة، وقد وضعنا هذا السقط بين معقوفتين في النصّ، وأكملناه بما هو منقولٌ في مختصر بصائر الدرجات.

(١٩) المحتضر: ٦٥، تحقيق: السيد علي أشرف.

(٢٠) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري‌عليه السلام: ٥٠، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي‌عجل الله فرجه.

(٢١) الاحتجاج ٢: ٢٣٣، ط. الخرسان.

(٢٢) قارنْ: المصدر نفسه ١: ٦ ـ ٧.

(٢٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧؛ ٨: ١٦١ ـ ١٦٤؛ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٩١؛ الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ٢٥٢ ـ ٢٥٩.

(٢٤) المراد: كتاب الدلائل، لعبد الله بن جعفر الحميري، صاحب قرب الإسناد المعروف. انظر: كشف الغمة١: ١١٤، تحقيق: الفاضلي و...؛ كلبرك، كتابخانه ابن طاووس: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢٥) كشف الغمة ٣: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، تحقيق: الفاضلي.

(٢٦) الديلمي، إرشاد القلوب ٢: ٣٢٩، تحقيق: السيد هاشم الميلاني.

(٢٧) في هذا الشأن، وبمعزل عن البحث السندي، وبمعزل عن عدم الاعتماد على مصدر متأخِّر، من قبيل: مؤلَّفات الحافظ رجب البُرْسي، فإنّ المصادر المشهورة الأقدم، من قبيل: بصائر الدرجات، للصفّار، موضع تأمّل أيضاً (انظر مثلاً: أكبر ثبوت، ترجمة الغدير ١٣: ٨٣، الملحق. ويجب التذكير بأن بعض المادحين لكتاب بصائر الدرجات يذعنون باستشمام الغلوّ منه. (انظر: الدواني، مفاخر إسلام (مصدر فارسي) ٢: ١٥٠).

هذا إذا تجاوزنا نصوصاً من قبيل: التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري‌عليه السلام، فإنها من وضوح الاختلاق وعدم إمكان الركون إليها والوثوق بها بحيث لا نجد حاجةً إلى تطويل الكلام في إثبات اختلاقها، وإنْ كنا لا ننكر وجود بعض الأخبار الصحيحة والثابتة وذات المضامين المتجذّرة، في النصوص غير المعتمدة أيضاً.

(٢٨) من قبيل: سند رواية الخصال، للصدوق.

(٢٩) إني لفي عَجَب عجاب من أولئك الذين لا يجدون من أنفسهم القدرة على التخلّي عن عبارة تفتقر إلى السند أو كتاب لم يَرَ النور إلاّ في القرن التاسع الهجري فما بعد، ولكنّهم في الوقت نفسه لا يجدون غضاضةً في تبديل محكمات القرآن إلى متشابهات؛ إنقاذاً لتلك العبارة! دون أن يشعروا بالقشعريرة تجاه «إيمانهم» أو «التوحيد»، الذي يمثّل الركن الركين في ذلك الإيمان!

إن أصحاب القول الشهير، القائم على جواز التمسّك بالخبر الضعيف في مثل القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا يجوِّزونه في الحلال والحرام الفقهي فقط، بل لا يجيزونه كذلك في مسائل من

قبيل: صفات الله تعالى. ويمكن لكم القول: في المعرفة التوحيدية أيضاً (انظر: مقباس الهداية ١: ١٥٨، ط. دليل ما). ولا يجيزون معرفة حدود وثغور أسس الدين القائمة على الأخبار التي هي أحياناً ـ على حدّ تعبير الشيخ البهائي ـ من قبيل: «رواها أبو شعيون، عن كعب الأحبار»!

(٣٠) في ما يتعلَّق بما تقدم انظر ـ مثلاً ـ: دانشنامه إمام علي عليه السلام (مصدر فارسي): ٣٩٥، ٤٠٠، بإشراف: ع. أ. رشاد.

وفي ما يتعلق بنشر الروايات الخادعة المذكورة نجد النقول بالغة الأهمية من قبل الكشّي عن العلماء الحاذقين في الشأن الديني والبارزين، من أمثال: عبد الرحمن، وهشام بن الحكم، جديرةً بالاهتمام والتدقيق. (انظر: اختيار معرفة الرجال: ١٩٤ ـ ١٩٦، رقم٤٠١، ٤٠٢، ط. القيومي؛ صفري فروشاني، غاليان، كاوشي در جريانها وبرآيندها (مصدر فارسي): ٣٢١).

(٣١) تعود هذه العبارة ـ التي يجب على كلّ متديِّن ينوي الحكم على شيءٍ والقضاء بشأنه أن يجعلها نصب عينيه ـ إلى المتكلِّم الإمامي الكبير أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي (قبل شهر شعبان من عام ٣١٩هـ)، وقد نقلها الشيخ الصدوق في كمال الدين وتمام النعمة: ١١٠، ط. الغفاري، ضمن كلامٍ طويل عنه.

(٣٢) انظر: المصدر السابق.

(٣٣) نواجه في النصوص والأسانيد الشيعية القديمة حقيقة وجود بعض الروايات التي تستهوي الغلاة، بغضّ النظر عن صحّة صدورها أو عدم صحة صدورها، كان لها منذ القِدَم تفسيرها المعتدل والبعيد عن الغلوّ أيضاً.

من ذلك ما جاء على هامش رواية تقول: «أنا وجه الله، وأنا جنب الله، وأنا الأوّل، وأنا الآخر، وأنا الظاهر، وأنا الباطن، وأنا وارث الأرض، وأنا سبيل الله، وبه عزمت عليه» بسند الوجادة عن قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في رجال الكشي. وقد نقل عن معروف بن خربوذ أنه قال: «ولها تفسير غير ما يذهب فيها أهل الغلوّ» (اختيار معرفة الرجال: ١٨٤، رقم٢٧٤، ط. القيومي).

(٣٤) لم يكن عن فراغٍ ما ذهب إليه بعض غلاة المتأخِّرين من اعتبار هذا المضمون عصارة التعاليم الغالية الواسعة. من قبيل: خبر النورانية (انظر: الإحسائي، الأربعون حديثاً: ٢٩٤، جمع وإعداد وتحقيق: صالح أحمد الدباب). وكذلك تقديمها بوصفها قاعدة جوهرية لرسم رؤية دينية قابلة للطرح (قارن: السيد كاظم الرشتي، رسالة الطبيب البهبهاني: ٧٤، تحقيق: صالح أحمد الدباب).

(٣٥) الحسين بن حمدان الخصيبي(٣٣٤ أو ٣٤٦ أو ٣٥٨هـ) رجل فاسد المذهب، ومن أركان غلاة النصيرية. (انظر، بشأنه، وبشأن كتابه (الهداية الكبرى): الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٤٦٠ ـ ٤٦٩؛ هالم، الغنوصية في الإسلام: ٢٠٩ ـ ٢١٠؛ فصلية هفت آسمان (مصدر فارسي، العدد ٣٣: ١٣٧ ـ ١٧٠ (مقال: آرون فرايمن / Aaron Freiman)؛ غلو «در آمدي بر أفكار...» (مصدر فارسي): ١٦٧ ـ ١٦٨، ط. كوير.

(٣٦) تنتهي به النسخة المطبوعة من الكتاب.

(٣٧) هكذا في النصّ. والعبارة مربكةٌ (المعرِّب). [والظاهر أنّها: فقط].

(٣٨) الهداية الكبرى: ٤٣١ ـ ٤٣٢، ط. البلاغ.

(٣٩) انظر: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٧ ـ ٩٨ (النصّ والهامش)، ط. كوير.
(٤٠) للوقوف على محبوبية المفضَّل لدى الغلاة، وانخراطه ـ طبقاً لرؤية بعض العلماء ـ في سلك الغلاة، انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ٣٢٧ ـ ٣٥٠؛ البهبودي، معرفة الحديث: ٢٣١ ـ ٢٣٢، ٧٠ ـ ٧١؛ ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري (مصدر فارسي) ١: ٤٠٣ ـ ٤٠٥، ط٢؛ مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٧١ ـ ٨٢، ط. كوير؛ هالم، الغنوصية في الإسلام: ١٤٩ ـ ١٥١.
ومن هذه الزاوية يجدر التدقيق، حيث نجد اسم «المفضَّل» في واحدٍ من مؤلَّفات «الحاج الميرزا حسين الحائري الإحقاقي» مرادفاً لبعض الأسماء الساطعة في تاريخ التشيُّع ـ أي سلمان وأبو ذرّ وعمار والمقداد و... ـ ممَّنْ هم في قمّة السلوك الديني، وعلى حدّ قوله: «لا يزالون محلقين في الفضاء اللامتناهي من الإمكان وسماء الوجود الفسيحة» (نامه آدميت (مصدر فارسي): ٧٧).
(٤١) قارن: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٧، ط. كوير.
(٤٢) الهداية الكبرى: ٤٣٦، ط. البلاغ.
(٤٣) انظر: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٨.
(٤٤) للوقوف على بعض الانتقادات والملاحظات حول خطبة البيان انظر: جزيره خضرا در ترازوي نقد (الترجمة الفارسية لكتاب الجزيرة الخضراء في ميزان النقد، للسيد جعفر مرتضى العاملي): ٩٢ ـ ١١٥، ١٢٠ ـ ١٥٨؛ مباني روش هاي نقد متن حديث أز ديدگاه أنديشوران [أنديشه وران] شيعه (مصدر فارسي): ٢٧٠ ـ ٢٨٤؛ علوم حديث (مصدر فارسي)، العدد ٣٣: ٥٧ ـ ٦٧ (السنة ٩)(من مقالٍ للأستاذ مصطفى صادقي، تحت عنوان: خطبة البيان وخطبه هاي منسوب به أمير مؤمنان‏عليه السلام) (مصدر فارسي)؛ القزويني، مسائل عقائدية (في الغلوّ والتفويض...): ٦١ ـ ٦٩، ٧٤ ـ ٧٥، ٧٧.
وفي ما يتعلَّق بخطبة البيان انظر أيضاً: قمِّيات مدرسي (مصدر فارسي): ١٨٠ ـ ١٨١ (النصّ والهامش)؛ جعفريان، مقالات تاريخي (مصدر فارسي) ١٦: ٧٢ ـ ٧٣.
(٤٥) انظر: إلزام الناصب ٢: ١٤٨ ـ ١٧٤، تحقيق: علي عاشور، ط. الأعلمي، ١٤٢٢هـ.
(٤٦) المصدر السابق ٢: ١٥٩.
(٤٧) نقرأ في أواخر هذا الخبر الطويل: «يا سلمان، ويا جندب...، مَنْ آمن بما قلتُ، وصدَّق بما بينت وفسرت وشرحت وأوضحت ونوّرت وبرهنت، فهو مؤمنٌ ممتحن...، ومَنْ شكّ وعند وجحد ووقف وتحيّر وارتاب فهو مقصِّرٌ وناصب...» (بحار الأنوار ٢٦: ٦).
(ومثل هذا التهديد والوعيد نجده في رواية البُرْسي لخبر النورانية أيضاً. انظر: مشارق أنوار اليقين: ٢٥٧، تحقيق: السيد علي عاشور، ط. ذوي القربى).
والملفت أن العلامة المجلسي قد أدرج هذا الخبر مع خبر آخر في «باب نادر في معرفتهم ـ صلوات الله عليهم ـ...» (بحار الأنوار ٢٦: ١)، وقال في نهاية الباب: «إنما أفردت لهذه الأخبار باباً لعدم صحة أسانيدها وغرابة مضامينها، فلا نحكم بصحتها، ولا ببطلانها، ونردّ علمها إليهم‏عليهم السلام» (بحار الأنوار ٢٦: ١٧).
وعليه فإن العلامة المجلسي يُصرِّح بعدم صحّة أسانيد هذه الأخبار، وأنها غريبة المضامين، ولذلك لا

يسعه الحكم بصحّتها، ومن هنا فقد أفرد لها باباً مستقلاً عن الأخبار والروايات الأخرى.

لستُ أدري هل هناك شخصٌ من الذين يعتقدون بصحة خبر النورانية يحكم على شخصٍ مثل: العلامة المجلسي ـ حيث يشكّ ويتوقّف ويتحيَّر ويرتاب ـ طبقاً للخبر الذي تمّ نقله ـ بكونه ـ والعياذ بالله ـ ناصبياً؟!

للأسف الشديد هناك مَنْ لا يلتفت بشكلٍ كافٍ إلى الاستغراب الذي أبداه العلاّمة المجلسي، وكذلك، ودون أن يعمل دراية في تحقيق الحديث، يبادر إلى نقل خبر النورانية عن بحار الأنوار بقصد الاحتجاج هنا وهناك.

ومن بين هؤلاء: الشيخ علي بارجيني اليزدي الحائري(١٣٣٣هـ) في إلزام الناصب ١: ٣٦، ط. السيد علي عاشور، بيروت، الأعلمي، ١٤٢٢هـ؛ والسيد حسن ميرجهاني(١٤١٣هـ.ش) في ولايت كليه (مصدر فارسي) ١: ٤٩، ط. لولاكي؛ والملا نظر علي الطالقاني(١٣٠٦هـ)، في كاشف الأسرار ٢: ٥٩٢ ـ ٦٢٨، ط. الطيّب.

والعجيب أن الأستاذ مير جهاني، بعد نقل هذا الخبر مورد البحث عن بحار الأنوار، وصف الذين يجدون بعض فقرات هذا الخبر غريبة بـ «قصر النظر، واتهمهم بالسطحية في إدراكها» (انظر: ولايت كليه (مصدر فارسي) ١: ٦١، ط. لولاكي).

والأعجب منه ادّعاء أحد المعاصرين، القائل بأن المصدر مجهول الاسم، الذي نقل عنه والد العلامة المجلسي خبر النورانية يعتبر «قاعدة موثقة» (انظر: ميراث حديث شيعه (مصدر فارسي) ١٥: ١٩٨). ولكنه لم يذكر ما هي القاعدة التي اعتبرها منشأً لتوثيق النسخة المجهولة؟!

لمشاهدة أسلوب ومنهج شرح وتفسير بعض السالكين درب ابن عربي وصدر المتألّهين في خبر النورانية ـ والتي تبدو من حيث الوقوف على مناهجهم الغريبة وغير العلمية في التعاطي مع الكتاب والسنّة ـ انظر: ميراث حديث شيعه ١٥: ١٩٧ ـ ٢٣٢ (عن: الملا علي النوري(١٢٤٦هـ)، شرح حديث النورانية؛ الحاج ملا هادي السبزواري، مجموعه رسائل...: ٧٦١، ٨٧٧).

وبطبيعة الحال قد لا يمكن أن نتوقَّع توخّي الدقة والتقييم العلمي من أتباع منهج ابن عربي والمتفلسفين من المتصوّفة؛ فحيث يكون العلم الباطني بمعزل عن الوسائط والرواة هو الإلهام الموثوق، والمعتمد طبقاً لطريقة «حدَّثني قلبي عن ربي»، ويكون كتاب فصوص الحكم ـ الذي هو على أفضل صوره لا يعدو أن يكون ثمرة منام أو مكاشفة صوفية ـ تنسب إلى الرسول الأكرمﷺ، ويرفع مكانة ومنـزلة السيد حيدر الآملي ـ على حدّ تعبيره ـ فوق مكانة سلمان الفارسي، وكذلك ـ على حدّ تعبيره ـ أن يكون مقام ابن عربي أدنى من أقلّ وزراء الإمام المهدي# مرتبةً، وكذلك أن يطلب سيد حيدر هذا من الله الوصول إلى مقام ومنـزلة ابن عربي! (للوقوف على هذا كله انظر: المدرسي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري (مصدر فارسي) ١: ١٢١ ـ ١٢٢، ط٢؛ فصلية هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٣٣: ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٥ ـ ٢٥٧، من مقال للأستاذ قاسم جوادي؛ السيد علي كمالي دزفولي، هزار سخن در شناخت إسلام (مصدر فارسي): ٦٦).

أجل، في مثل هذا الوضع «المضطرب والصعب والعجيب» لا يبقى هناك من متَّسع للقيل والقال حول أصالة أو عدم أصالة أو تناقض أو عدم تناقض رواية من عدّة صفحات! «فقد اتَّسع الخرق على

الراتق»!

علينا أن لا ننسى أن واحداً من أكثر الانتقادات المنهجية الواردة على تفكير صدر المتألّهين من حيث «الاستناد غير المنضبط والمضطرب إلى المستندات المضطربة وغير المنضبطة في باب الروايات». يمكن النظر على سبيل المثال إلى: ذكاوتي، سير تاريخي نقد ملا صدرا (مصدر فارسي): ١٤٠، ١٤٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٩، ٢٠١.

(٤٨) بحار الأنوار ٢٦: ٢.

(٤٩) المصدر السابق ٢٦: ٦.

(٥٠) مشارق أنوار اليقين: ٢٥٧. تحقيق: السيد علي عاشور، ط. ذوي القربى.

فلنَطْو كشحاً عن فقرة «فلا تدعونا... ما شئتم»، فما هو ارتباطها بما قبلها «بنا شرف كل مبعوث»، وما بعدها «ففينا هلك وبنا نُجي»! إذ إن كلام الغلاة ـ من الأساس ـ لا يمكن أن يقاس بميزان معقول أبداً!

(٥١) انظر: مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشور، ط. ذوي القربى.

(٥٢) كذا في المطبوع.

(٥٣) مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشور، ط. ذوي القربى.

(٥٤) بشأن هذا الغموض والإشكال انظر: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٥٥) انظر في هذا الشأن مثلاً: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢١ ـ ١٤٦ (مقالة محمد رضا رجبي، تحت عنوان: نگاهي به كتاب مشارق أنوار اليقين).

وانظر أيضاً: القزويني، مسائل عقائدية ـ في الغلوّ والتفويض... ـ: ٧٥ ـ ٧٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٦٩، ٢٢٧.

(٥٦) ربما كان أوجه الذين دافعوا عن البُرْسي، وأثر كلامه على بعض المعاصرين، هو العلاّمة الأميني؛ إذ سعى في كتاب الغدير ٧: ٣٣ ـ ٣٧ إلى تنزيه البرسي، والإشادة به.

وعلى الرغم من أن وجاهة العلامة الأميني وجهوده القيّمة في تأليف كتابه الغدير هو الدعامة الوحيدة لهذا الدفاع والتنزيه، إلاّ أن بعض المحقّقين والباحثين المعاصرين لم يُطِقْ صبراً على هذا الثناء، وبادر إلى نقده.

يقول أحد الباحثين المعاصرين: عندما يكون مشارق أنوار اليقين «مفعماً بالمطالب الغالية، والتي أضحت منشأ للانحراف والغلوّ في القرون اللاحقة» يكون من «دواعي العَجَب» من مثل: «الشيخ جليل والعلامة المحقِّق الأميني أن يمجِّد الحافظ البُرْسي على هذه الشاكلة» (مجلة علوم حديث (مصدر فارسي)، العدد ٢٣: ٥٥).

وقد كان الدكتور كامل مصطفى الشيبي ـ صاحب كتاب «الفكر الشيعي والنزعات الصوفية»، و«الصلة بين التصوّف والتشيّع» ـ من أوائل الذين انتقدوا واعترضوا على كلام العلاّمة الأميني في تنزيه البُرْسي، استناداً إلى دراسته لمحتوى التراث المكتوب للبُرْسي، وكلام المتقدِّمين (انظر: تشيُّع وتصوُّف: ٢٧٠، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا ذكاوتي قراگزلو).

كما أن الأستاذ أكبر ثبوت ـ وهو المقرِّر الواسع الاطلاع لقسمٍ من كتاب الغدير ـ من جملة الباحثين الناقدين الذين تحدَّثوا عن تطرّف البُرْسي وضحالة كتاباته. بل أضاف قائلاً: إن الشيخية، رغم

تطرُّفهم الملحوظ، لم يتمكَّنوا من مجاراة البُرْسي في تراثه الفكري [الغالي] (انظر: ترجمة الغدير ١٣: ٩، ١٠، و٩٠، ترجمة: أكبر ثبوت، ط٤، ١٣٦٩هـ.ش).

هذا ويبدو من العلامة الأمينيّ أنه كان يحسن الظنّ في الحكم على بعض الرجال والحكم بحسن حالهم (انظر مثال ذلك في: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٢: ١١٨ ـ ١٢٢، أحوال «سفيان بن مصعب العبدي»، وحكم العلامة الأميني بشأنه، وردّ كلام الكشي من قبل العلاّمة الأميني).

إن من بين التقريرات والأحكام الملفتة للانتباه بشأن البُرْسي هو الحكم والتقرير الذي قدَّمه العلامة المتتبِّع الميرزا محمد باقر الموسوي الخونساري (چهارسوئي إصفهاني(١٣١٣هـ))، وأشار فيها ـ وإنْ على نحوٍ مقتضب ـ إلى قسم آخر من التراث الغالي والغلاة المتأخِّرين من الشيعة. انظر: روضات الجنات ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤٤، ط. إسماعيليان.

تكمن الأهمية البالغة لهذا الكتاب للعلاّمة صاحب الروضات في أنه كان يمتلك مثل هذه الفطنة والبصيرة في التصريح بسابقة ومستقبل الغلوّ في المجتمع الشيعي، في عصرٍ كان البعض يسعى ـ من خلال بعض الذرائع الواهية وبعض التلفيقات ـ إلى تنزيه وتطهير وتبرير بعض ما وقع مورداً لانتقاداته (والذي أثبتت بعض التحقيقات الحديثة صحّته).

والآن حيث طال بنا الكلام، والحديث بشأن رجب البُرْسي أيضاً، لا بأس في أن نضيف إلى ذلك أن الشيخ المامقاني في تنقيح المقال ١: ٤٢٩، أوفست عن الطبعة الحجرية، قال، بعد ذكر كلام عن الشيخ الحر العاملي بشأن البُرْسي ومشارق أنوار اليقين: «مَنْ راجع كتابه يتحقَّق غاية بعيدة من الغلوّ منه».

(٥٧) في (مشارق أنوار اليقين): «نحسن»، بدلاً من «نحن».

(٥٨) مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: السيد علي العاشور، ط. ذوي القربى.

لقد نقل صاحب القطرة، في نقله عن مشارق أنوار اليقين، هذه العبارة مورد بحثنا أيضاً (انظر: القطرة ١: ١٥٦)، مع اختلافٍ يسير، حيث أثبت «ذلك»، بدلاً من «ذاك».

(٥٩) للوقوف على ترجمة لهذه العبارة بالفارسية انظر: قطراي أز درياي فضائل أهل بيت ١: ٢٣٢، ترجمة: محمد ظريف و...).

وقال السيد عبد الله شبر(١٢٤٢هـ) في الأنوار اللامعة: «...رُوي عنهم أنهم قالوا: نزِّهونا عن الربوبية، وادفعوا عنا حظوظ البشرية، يعني الحظوظ التي تجوز عليكم ـ فلا يُقاس بنا أحد من الناس، فإنا نحن الأسرار الإلهية المودعة في الهياكل البشرية، والكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، وقولوا بعد ذلك ما استطعتم، فإن البحر لا ينزف، وعظمة الله لا توصف». (الأنوار اللامعة: ١٩٤ ـ ١٩٥، تحقيق: فاضل الفراتي وعلاء الكاظمي).

ويبدو أن السيد عبد الله شبّر قد نقل هذه العبارة، مباشرةً أو بالواسطة، عن مشارق أنوار اليقين.

وفي كتاب بحر الفوائد، للملا عبد الصمد الهمداني(١٢١٦هـ) ـ والذي يشهد محقّقه على أنه لا يخلو من اختلاق «الغلاة والمتطرِّفين» (انظر: بحر المعارف ٣: ٦، ط. استاد ولي)، ورد ذكر هذه العبارة (باختلافٍ وارد في الضبط ـ على ما يبدو نقلاً عن مشارق أنوار اليقين، للبُرْسي. (انظر: بحر المعارف ٢: ٣٤٨).

(٦٠) الكلمات المكنونة: ١٢٤، ط. عطاردي.

(٦١) قارنْ: المصدر السابق: ١٩٩.

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ١٩٦.

(٦٣) لا حاجة بنا إلى التصريح أو التأكيد بأن الفيض الكاشاني في ما يتعلَّق بالإمامة شديد التأثُّر بمنهج ابن عربي، فهو على صلةٍ وثيقة برؤية وتفكير محيي الدين ابن عربي في ما يذهب إليه من «الإنسان الكامل» (قارنْ: عقل وإلهام در إسلام (مصدر فارسي) ٢: ٢٨٣). ومن الواضح أنه قد استند في وثائقه الروائية في هذا الاتجاه إلى تراث البُرْسي.

(٦٤) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٠.

(٦٥) قارنْ: مكتبة العلاّمة الحلي: ٤٩.

(٦٦) انظر: بحار الأنوار ١٠٤: ٥٣.

(٦٧) اللمعة البيضاء: ٦٤ ـ ٦٥، تحقيق: السيد هاشم الميلاني.

(٦٨) ميزان الصواب ١: ٤٥٩، ط. خواجوي.

(٦٩) مكيال المكارم ٢: ٢٩٦.

(٧٠) في النسخة المطبوعة: عليه السلام.

(٧١) البياضي، الصراط المستقيم ١: ٩٥.

(٧٢) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٧.

(٧٣) المظفَّر، علم الإمام: ٧٦.

(٧٤) السيد علي العاشور، الولاية التكوينية: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٧٥) انظر: الشيخ محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ١٨، ٢٧، ٣٦.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٦.

(٧٧) قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله، في تقييمٍ له بشأن القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين: «...من وجهة نظري إننا لم نشهد حقبة أو مرحلة زمنية أكثر انحطاطاً من هذين القرنين، بمعنى أننا إذا أردنا تحديد فترة زمنية شهد فيها عالم التشيُّع انحطاطاً أكبر على مستوى العطاء العلمي وتأليف الكتب فلا بُدَّ من تحديدها في الفترة الواقعة في القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين». (بژوهشهاي حديثي در آثار أستاد شهيد مرتضى مطهري (مصدر فارسي): ١٧٦، بعد إصلاح ضبط كلمة).

كما وصف الدكتور السيد جعفر الشهيدي رحمه الله، في مقالةٍ مفعمة بالعِبَر، تحت عنوان: (تطوُّر مذهب شيعه وأميني مجدِّد مذهب)، الفترة المتأخِّرة من التشيُّع، والتي هي عبارة عن الفترة الواقعة «بين سلطة نادر شاه أفشار، إلى بداية النهضة العلمية الجديدة في البلدان الشيعية»، وبعبارةٍ أخرى: «الفترة الواقعة ما بين القرنين الثاني والثالث عشر الهجريين»، بأنّها «أكثر المراحل الفكرية لدى الشيعة انحطاطاً». وقد ساق لذلك بعض الأدلة والأسباب الجديرة بالقراءة في موضعها (انظر: أز ديروز تا إمروز: ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ط١).

(٧٨) قال السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي(١٢٤٠هـ)، في شرحه اللاهوتي على السجّادية (انظر بهذا الشأن: فصلية سفينة، العدد ٦: ١٣٠ ـ ١٥٩، مقال لنا تحت عنوان: «شرحي

لاهوت أنديشانه بر صحيفه سجّاديه»): «...عن عليّ‰ أنه قال: نزِّلونا عن الربوبية، ثمّ قولوا في فضلنا ما استطعتم، فإن البحر لا يُنزف، وسرّ الغيب لا يُعْرَف، وكلمة الله لا توصَف». (لوامع الأنوار العرشية ١: ٧٥).

وفي شرح نبراس الهدى: ٢٢٦ (ط. بيدارفر). للملا هادي السبزواري(١٢١٢ ـ ١٢٨٩هـ)، نقرأ على لسان الأئمة من أهل البيت‰ أنهم قالوا: «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما استطعتم، فإن البحر لا يُنزف، وسرّ الغيب لا يُعْرَف، وكلمة الله لا توصَف». (لقد أغلق طابع الكتاب القوس بعد كلمة «استطعتم» مؤذِناً بانتهاء الكلام إلى هذه الكلمة، في حين أنه بقرينة ما ورد في بعض الكتب الأخرى تنتهي العبارة حيث ما ذكرناه.

وفي كتاب (هادي المضلّين)، المنسوب إلى الحاج الملاّ هادي السبزواري: «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقّنا ما شئتم»، بوصفه كلاماً صدر عن «محمد وآل محمد‰...، قالوه لخاصّة أصحابهم» (انظر: هادي المضلين: ٢٤، ط. أوجبي).

أما الملا نظر علي الطالقاني(١٢٤٠ ـ ١٣٠٦هـ)، الذي يدافع بشدّةٍ وبشكلٍ صريح عن الفكر الغالي المنحرف، كما هو الحال بالنسبة إلى القول بتحريف الكتاب (انظر: كاشف الأسرار ١: ٢٥١)، يجعل من عبارة «نزِّلوني من الربوبية (الحديث)» حديثاً يستشهد به (انظر: المصدر السابق ٢: ٥٠٢). ويعتبر هذه العبارة؛ بوصفها معنى رواية صادرة عن أهل البيت‰، تمثِّل المفتاح لحلّ المسائل المشكلة. فلنقرأ عبارته، حيث قال بعد الدخول في صلب كلام بشأن «أسرار آل محمد[‰]»: «...إذن لا بُدَّ من التأمُّل كي نرى ما هي أسرارهم الواضحة، وما هي أسرارهم الصعبة المستصعبة.... وإن من بين المسائل علمهم، ومنها ما ثبت عنهم بالنسبة إلى الحقّ تعالى، من قبيل: يد الله، وجنب الله، ونَفَس الله، وعين الله، وأُذُن الله، وهكذا، ومنها أنهم يحضرون عند كلّ محتضر، وأنهم يحلّون ضيوفاً في ليلة واحدة في أربعين موضعاً، ومنها أن الله تعالى خيَّرهم في أمر الدنيا والآخرة، وأعطاهم مفاتيح الجنة والنار في يوم القيامة، فيدخلون مَنْ يشاؤون إلى الجنة، ومَنْ يشاؤون إلى النار، وأنه أمر جميع مَنْ سواهم بإطاعتهم، وما إلى ذلك من سائر منازلهم ودرجاتهم. وحيث إنهم أنفسهم قالوا: «نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم»، يكون شأنهم شأن الوزير الذي يقول: لا تدعوني سلطاناً، وقولوا في حقّي ما شئتم، وعليه فإن كلمتهم هذه ترفع الإشكال عن جميع ما تقدَّم ذكره، وإن جميع هذه الأمور ستغدو قابلةً للفهم والإدراك، ويمكن لعقولنا الناقصة أن تصدِّقها، وعليه لا يمكن اعتبار هذه الأمور داخلةً في عداد المشكلات» (كاشف الأسرار ٢: ٦٣٤).

وعلى الرغم من عدم ارتباط ذلك بموضوع بحثنا مباشرة، ولكنْ يجدر القول بالنسبة إلى كلام الملا نظر علي الطالقاني أنه يعتبر في مستهل كلامه أن الدليل النقلي الكذائي ـ بغضّ النظر عن صحته أو خطئه ـ رافعاً للإشكال العقلي الفلاني، وهذا إلى هنا قابلٌ للنقاش، ثمّ يدَّعي أن هذا الدليل يؤدي بعقولنا ـ أو على حدّ تعبيره: «عقولنا الناقصة» ـ إلى أن لا نصدِّق هذه الأمور فحَسْب، بل «نفهمها» و«ندركها» أيضاً، فلاحظ!

وقال الحاج الملا محمد إبراهيم السبزواري(١٣٥٨هـ) في شرح گلشن راز: ٧٧، ط. عباسي داكاني: «...ورد عنهم‰: نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم...».

وقال السيد حسين الهمداني الدرودآبادي(١٢٨٠ ـ ١٣٤٤هـ)، صاحب الشموس الطالعة، في شرح الأسماء الحسنى: ٩٧، ط. بيدارفر: «...قال مولانا أمير المؤمنين‏، على ما حُكي عنه: نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم».

ونفس السيد حسين الهمداني الدرودآبادي في الشموس الطالعة: ٢٢٣، ط. بيدارفر، يقول: «...نقل عن أمير المؤمنين‏ ما معناه: نزِّلونا عن الربوبية، وقولوا في حقنا ما شئتم».

وفي طبعةٍ أخرى للشموس الطالعة: ١٨٠، تحقيق: نبيل رضا علوان، ذات هذه العبارة مع اختلافٍ في ضبط كلمة «نزِّلونا»، حيث أثبتها على صيغة «نزِّهونا».

والملفت أن لا أحد من الطابعين قد أشار إلى النسخة البدل في هذا المقام. وعليه لا بُدَّ من النظر في أيهما كان هو الثبت، وأيّهما لم يكن؟!

(٧٩) في المصدر المطبوع: «فضايلنا»، بدلاً من «فضائلنا».

(٨٠) منظومة أنوار الولاية: ١٩، ط. خواجوي.

(٨١) الخوئي (وتعليقات التبريزي)، صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات ٢: ٤٥٢.

(٨٢) مثال ذلك أن العلامة السيد محمد حسين فضل الله ـ من مراجع التقليد في لبنان ـ قد شكَّك في صحّة حديث «نزِّهونا عن الربوبية، وقولوا فينا ما شئتم» (انظر: لهذا كانت المواجهة ١: ١٠٣).

كما أذكر أن الراحل صالحي النجف آبادي صرَّح في إحدى كتاباته بضعف هذا النقل، ولكنّني لا أتذكَّر المصدر. وهذا بطبيعة الحال من خطأ الذاكرة، والنسيان من جملة ما يعرض على البشر، ولستُ في مأمنٍ منه، وسبحان مَنْ لا يسهو!

(٨٣) للوقوف على أهمّية هذه المناظرات انظر على سبيل المثال: توضيح الملل ٢: ٣، ط. الجلالي النائيني.

(٨٤) الشهرستاني، الملل والنحل ٢: ٤٦، إعداد: محمد فتح الله بدران.

(٨٥) مصباح المتهجِّد: ٨٠٣، ط. مرواريد (مؤسسة فقه الشيعة).

(٨٦) معجم رجال الحديث ٨: ٨٧، ذيل «خير بن عبد الله».

(٨٧) يحتمل أن يكون صاحب مستدركات علم رجال الحديث ـ الذي له مسلكه الخاصّ في العقائد وعلم الحديث ـ إنما قال في طرد هذا الرأي بشأن هذا التوقيع: «...ليس مضامينه غريباً عند أهل المعارف الحقة». (مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٣٤٦). وخاصّة أننا نعلم أنه بعد صدور معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي، ـ ومع أخذه بنظر الاعتبار ـ عمد إلى إعادة تهذيب مؤلَّفه (انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦).

(٨٨) انظر: الأخبار الدخيلة ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

(٨٩) المصدر السابق ١: ٢٦٥.

(٩٠) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٤.

(٩١) انظر: خدائي، تحليلي بر تاريخ وعقايد فرقه شيخيه (مصدر فارسي): ٩٩.

(٩٢) انظر: أسدي، علم برگزيدگان در نقل وعقل وعرفان (مصدر فارسي): ٢٠٦؛ وانظر أيضاً: آشتياني، شرح مقدمه قيصري (مصدر فارسي): ٦٥٦؛ أشك خونين (مصدر فارسي) : ٥٩، ٦٤، ط١.

إصفهان، بهار قلوب.

إن من مفارقات عصرنا أن مؤلّف كتاب «أوضاع سياسي اجتماعي وفرهنگ شيعه در غيبت صغرى» (مصدر فارسي، قم، پژوهشگاه علوم فرهنگ إسلامي) قد اعتبر «دعاء... الرجبية ـ وعلى ما يبدو حتّى دون التفات إلى إشكاله وغموضه السندي ـ واحداً من أسانيد جهود الناحية المقدّسة في إطار «تعزيز وتقوية عقائد الشيعة في مواجهة الشبهات العقائدية التي تصدر عن... المخالفين...»، ثمّ صرّح بأن هذا الدعاء «...قد حال دون حصول أي شبهة غلوّ بحقّ الأئمة‰...» (المصدر السابق: ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

وأذكر أيضاً أن بعض الكتّاب المتساهلين ـ من الذين لا يعتبرون التراث الفكري للمعتدلين الشيعة بالشيء الذي يُعْتَدّ به، ويباهي ويفاخر بتراث أمثال رجب البُرْسي، ويرى عدم اهتمام كبار علماء الإمامية بهذا التراث والنـزاع القديم بين المتكلّمين والمحدّثين ناجماً عن قصور في الفهم ونقصان في مذاقهم في فهم أسرار التشيُّع ـ قد أبرز في حوار له معي هذا التوقيع الضعيف من الناحية السندية والغريب في مضمونه باعتباره «سنداً» لعقائده، وذريعة لإبطال جميع تلك الحقائق النافية، ويثبت به الأوهام التي ألزم بها نفسه!

وبطبيعة الحال فإنّ شأنه «أجلّ» من أن يدقّق في سندٍ أو أن يُحقّق في الأسانيد الروائية!

(٩٣) إن حكم صاحب القطرة ورأيه بشأن هذه المناجاة المشبوهة والمشكوك في أمرها للغاية كالتالي: «...فيها أسرار لا يسعها المقال، تركناها إيجازاً، وخوفاً للإفشاء إلى غير أهلها. رزقنا الله توفيق فهم أمثال هذه الكلمات». (القطرة ١: ٤٧ ـ ٤٨).

كما أن للشيخ حسن زاده الآملي ـ وخاصة من زاوية أنسه بتصوُّف محيي الدين ابن عربي ـ مثل هذا الكلام بشأن هذه الرواية؛ إذ يقول: «إن لفقرات التوقيع درجة رفيعة ومنـزلة عالية. كما أنها تحظى بأهميّة كبيرة في بيان الأطوار الوجودية للإنسان وأيامه العروجية. أسأل الله سبحانه وتعالى أن يمنّ علينا ويوفقنا إلى فهم وإدراك حقائق هذه الإشارات. إن هذا التوقيع الشريف هو في عداد ذات بيان ومنطق أهل بيت العصمة والوحي الذي رواه الصدوق، في المجلس الأول من أماليه، بسنده عن عمرو بن يسع، عن شعيب الحداد، أنه قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد‰ يقول: إن حديثنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلاّ ملك مقرَّب أو نبيّ مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان أو مدينة حصينة. قال عمرو: فقلتُ لشعيب: يا أبا الحسن، وأيّ شيء المدينة الحصينة؟ قال فقال: سألتُ الصادق‰ عنها، فقال لي: القلب المجتمع، وما إلى ذلك من الكلمات التي تدخل في الإعجاز القولي لهؤلاء الوسائط للفيض الإلهي، والتي تفرض نفسها حجّة بالغة على العلماء» (هزار ويك نكته: ٥٨٠ ـ ٥٨١).

وقال السيد محمد حسين الحسيني الطهراني في ملحق المجلد الثاني من كتابه «الله شناسي» (مصدر فارسي)، في رسالة ردّ بها على كلام العلاّمة التستري، الذي يرى أن هذه المناجاة مختلقة، مدافعاً عن التوقيع المذكور بناء على مسلكه العقائدي والعرفاني الخاصّ. ومن ذلك: تصريحه بأن جملة «لا فرق بينك وبينهم إلاّ أنهم عبادك وخلقك» ـ التي يراها العلامة التستري كفراً ـ «عين التوحيد وعين المعرفة» (الله شناسي ٢: ٣١٤).

وبطبيعة الحال فإن الطهراني لا يبيِّن لنا كيف يمكن الجمع بين هذا التوحيد وهذه المعرفة وبين

التوحيد والمعرفة القرآنية؟ وعلى سبيل المثال: لماذا يصف القرآن قدرات النبي الأكرم‘، من قبيل: العلم وما إلى ذلك، بأنها أمور محدودة لا ترقى إلى أوصاف الله سبحانه وتعالى؟

(٩٤) من ذلك: قارنْ: شرح فصوص الحكم للقيصري ١: ٥٥ ـ ٥٦ (الهامش)، ط. حسن زاده.

(٩٥) انظر: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٨، ١٤١.

(٩٦) قارنْ: المحقق الداماد، روشنگري ديني (مصدر فارسي) ١: ٢١.

(٩٧) قارنْ: المصدر السابق ١: ٣٤.

(٩٨) انظر في هذا الشأن كذلك: المصدر السابق ١: ٣٥، ٤٠، ٦٢ ـ ٦٨.

(99) Hans Kung.

(١٠٠) هانس كونغ، تاريخ كليساي كاتوليك: ١٢١، ترجمه إلى الفارسية: حسن قنبري.

(١٠١) قارن: المحقق الداماد، روشنگري ديني (مصدر فارسي) ١: ٣٤.

(١٠٢) كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧٧، الرقم٥٧٧٧، ط. الغفاري؛ مسند الشهاب ١: ٧٩.

(١٠٣) لا بُدَّ من التذكير هنا أن الله سبحانه وتعالى يقول: لو أننا قد اخترنا من الملائكة نبيّاً للناس لما كان أمامنا سوى أن نحوِّله إلى بشر؛ إذ يقول في الآية ٩ من سورة الأنعام: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ**﴾. وهذا المعنى جديرٌ بالتأمل. وللوقوف على أسباب ذلك انظر في هذا الشأن: السيد علي الكمالي الدزفولي، هزار سخن در شناخت إسلام (مصدر فارسي): ٩٠ ـ ٩١.

(١٠٤) انظر أيضاً: مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ٩٣.

(١٠٥) قارنْ: المصدر السابق: ١٠٦.

إن الادّعاء الجزافي والواهي ليس بالأمر المستصعب، كما ورد عن ابن قبة الرازي في هذا الشأن قوله: «...إن تلاوة القرآن وادّعاء تأويله بلا برهان أمرٌ لا يعجز عنه أحدٌ» (الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٩٧، ط. الغفاري). إلاّ أن هذا الادعاء الجزافي والضعيف ـ نفياً وإثباتاً ـ قد شكل مادّة خصبة للكثير من الحوار والجدل العقيم، الذي لم يكن له من عائد سوى استهلاك الوقت والطاقة. وتنطبق على ذلك حكاية رمي حجر كبير سهواً وجهلاً في قاع البئر. وقد حدث إسقاطه بسهولةٍ وبساطة، ولكنّ عملية إخراجه قد استغرقت من عقلاء القوم الكثير من العناء ونزف الدماء!

هكذا كان الأمر بالنسبة إلى ظهور الشيخيّة خصوصاً، والأفكار الغالية ـ التي وجدت لها مجالاً خصباً في التدين العامي في العهد القاجاري ـ عموماً، فقد استهلك ظهورها الكثير من أوقات الناس وطاقاتهم في الخوض بالأمور العقيمة، من قبيل: هل دم الإمام طاهرٌ أم نجس؟ وما هي الصفات التي يتحلّى بها الجنّ؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي صرفتهم عن الاهتمام بما هو أجدى لصالح المعرفة والحياة والمجتمع.

(١٠٦) نموذج ذلك شخصية الميرزا آغا خان الكرماني، الذي واصل أفكاره المجحفة والمتطرّفة والجائرة منحرفون آخرون، من أمثال: أحمد الكسروي، وساروا على نهجها (انظر: أنديشه هاي ميرزا آقا خان الكرماني (مصدر فارسي): ٢١٠ ـ ٢١١؛ داعيان پيامبري وخدائي (مصدر فارسي): ٢٤). وهناك من المصاديق البارزة لمناهضين للدين من الرجعيين المتطرِّفين مَنْ صرَّح في كتاباته بأن

السبب الرئيس في الإحباط والانتكاسة التي أصابته يعود إلى اشتغاله بالأفكار الصوفية والمتفلسفة الآنف ذكرها، ومن بينها: أفكار الشيخ أحمد الأحسائي، ورأى الدين والتديُّن من مرآة الفوضى المعرفية لتلك المرحلة (انظر: أنديشه هاي ميرزا آقا خان الكرماني (مصدر فارسي): ٧٩، ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٨٩).

(١٠٧) للاطلاع على ذلك انظر: المنهاج، العدد ٢٩: ٩٤ ـ ٩٥.

(١٠٨) والملفت في البين أن يظهر شخصٌ مؤخَّراً، واسمه «عبد الله إيماگر» (ويحتمل أن يكون هذا الاسم مستعاراً، وليس حقيقياً)، وهو يدافع على المستوى العملي عن بعض التفاسير المتطرِّفة لمضمون عبارة «نزِّلونا عن الربوبية و...»، ويقول في بيان الفرق بين مسلكه الذي يدافع عنه (وهو المسلك الذي يصفه بمسلك «أتباع الحكمة المتعالية وأمثال العلامة الطباطبائي وتلاميذه») وبين مسلك الشيخية: إن المجموعة الأولى حيث ترى جميع تصرّفات وإمكانات الأئمة ناشئة عن قدرة الله وإذنه فإن عقيدتها لا تشتمل على أيّ غلوّ أو مبالغة، أما الشيخية فقد «نسبت الاستقلال» إلى الأئمة في هذه الشؤون، وهذا «شركٌ ومرفوض» (انظر: خردنامه همشهري (مصدر فارسي)، العدد ٢٨: ١١).

تقدَّم توضيحنا أن مجرد الاعتقاد بأن القدرات التي ندّعيها للأئمة ناشئة عن قدرة الله واعتبارها في طوله لا ترفع إشكال الغلوّ. وعليه لا نرى ضرورةً للتكرار والإعادة. ثمّ إن النسبة المذكورة للشيخية، وما يراه الكاتب تمييزاً بين مذهبه المختار ومذهب الشيخية، يدعو إلى تأمُّلٍ جادّ.

وأنا ـ بطبيعة الحال ـ لستُ في موقف «المحامي» عن مسلك الشيخية، ولكنْ؛ حيث ألزم نفسي ـ حتى الإمكان ـ بواجبي الأخلاقي في «بيان الحقيقة»، أرى من الواجب التذكير بأن كلام الشيخية ـ ومؤلَّفاتهم الأصلية بحمد الله موجودة، وبالإمكان التحقيق بشأنها ـ لا ينطوي في حدود معرفتي وتتبّعي على القول باستقلال الأئمة في علمهم وقدرتهم الإلهية، بل إنهم يرَوْن الأئمة مظهراً وتجلِّياً لصفات الله، ويرَوْن قدراتهم في طول قدرة الله الشاملة، ويكفِّرون مَنْ يألِّهون الأئمة عليهم السلام ،أو يعتبرونهم شركاء لله، وما إلى ذلك (انظر نموذج ذلك مثلاً: عبد الرضا إبراهيمي، نَوَد مسألة (مصدر فارسي): ١١؛ وانظر أيضاً: القزويني، مسائل عقائدية ـ في الغلوّ والتفويض... ـ: ٧٨ ـ ٧٩، مقالة حول «إحقاق الحقّ»، للميرزا موسى الإسكوئي الحائري).

(١٠٩) قارنْ إشكال هذا التخدير المعرفي بـ: سير تاريخي نقد ملا صدرا (مصدر فارسي): ٣٤.

(١١٠) انظر نموذج ذلك في: مجتهد نجف آبادي (مصدر فارسي): ١٢٤، إعداد: محمد جواد نور محمدي.

(١١١) في المصدر المطبوع: الهوى.

(١١٢) تحرير العقلاء: ١٣٢، ط. أرمغان.

(١١٣) انظر: روضات الجنات ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٤، ط. إسماعيليان.

(١١٤) ومن خلال التلاقح الفكري المشؤوم والقائم بين بعض التعاليم الصوفية والمتفلسفة في المراحل الأخير وغلوّ الشيخيّة، وما أعقب ذلك من ظهور وانشعاب البابية من رحم هذه الطريقة، لا أرى ما يدعو إلى العجب عندما أقرأ ما كتبه الميرزا محمد حسين الكرماني ـ «وهو المتتبِّع في كلمات العرفاء» ـ، والمذكور في طبقات الحكماء المتأخرين للآغا علي المدرِّس (انظر: جشن نامه دكتر محسن

جهانگيري (مصدر فارسي): ٥٢: «انتسب إلى فرقة البابية بعد ظهورها، وقام بالدعوة والتبليغ لها بحماسة... ثمّ توارى عن الأنظار» (المصدر ذاته: ٥٧).

يمثِّل الميرزا آقا خان الكرماني، الذي تبنّى التوجُّه البابي في مرحلةٍ من عمره، ثم أقبل على أنواع الانحرافات والمساوئ الأخرى، اعترافاً يدعو إلى التأمُّل في ما يتعلَّق بخروج جماعة من المستأنسين بأفكار الشيخ أحمد الإحسائي إلى البابية (انظر: أنديشه هاي ميرزا آقا خان كرماني (مصدر فارسي): ١٤٧).

(١١٥) انظر: عصاي موسىعليه السلام (مصدر فارسي): ٢١٩.

(١١٦) انظر: المنهاج، العدد ٢٩: ١٠٦؛ مرتضى مدرّسي چهاردهي، شيخيگري، بابيگري، أز نظر فلسفه، تاريخ (مصدر فارسي): ٣٣ ـ ٣٤.

ثمّ قارنْ ذلك بـ: نور الدين چهاردهي، كتاب كشكول أز أحساء تا كرمان (مصدر فارسي): ٢٩، ٣٠، ٣٨، ٥٧، ٥٨، ٨٨.

(١١٧) رُوي عن أمير المؤمنين عليعليه السلام أنه قال: «بُني الكفر على أربع دعائم: الفسق والغلوّ والشكّ والشبهة» (الكافي ٢: ٣٩١، ط. الغفاري).

نظريّات متقدِّمي علماء الإماميّة

في كتب حديث أئمّتهم المدوَّنة بطرق أهل السنّة

د. محمد كاظم رحمتي(*)

ترجمة: د. نظيرة غلّاب

ظلت مناهج وأسس نظريات محدِّثي الإمامية في القرون الأولى، وفي عصر تدوين الكتب والمجاميع الحديثية الكبرى، غائبةً نسبياً عن مجال الدراسة والبحث. ولعل السبب في ذلك عدم توفُّر المصادر الأولى، وانعدام معلومات صحيحة عن ماهيتها.

لكنّ فهرست النجاشي، المعروف برجال النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي؛ لما لهما من مصداقية واعتبار خاصّ، فهما من أهمّ المصادر الأصول في فهرست مكتوبات الإمامية، حيث أتيحت لهم الفرصة في الاطلاع على المصادر الأولى، وتحصيل معلومات أولية كثيرة اندرست بعد ذلك؛ لأسباب ذُكرت في محلها، هذه المكانة للفهرسين تجعلهما مصدراً هاماً في استشراف مباني ومناهج محدِّثي الإمامية في مرحلة تدوين المتون الحديثية.

المقال الحاضر يبحث في عددٍ من النصوص الحديثية الشيعية القديمة، والتي كانت رائجة في أوساط محدِّثي أهل السنّة، تظهر لنا كيفية تعامل محدِّثي الإمامية مع رواية الموروث الحديثي المشترك والمتداول بين الشيعة وأهل السنّة، والطرق التي رجَّحوها في نقل وروايات تلك الآثار؛ تحسُّباً لمنع أيّ فوضى أو حالة إرباك محتملة.

(*) باحثٌ متخصِّص في التراث والدراسات القرآنيّة والحديثيّة والتاريخيّة.

مقدّمة: الكتب الحديثية المشتركة

قام بجمع وتدوين الموروث الحديثي في عصر الصادقين مجموعة من المحدِّثين والعلماء الإمامية، جلُّهم من العراق، وبالأخصّ من الكوفة.

وإلى جانب اهتمام محدِّثي وعلماء الإمامية بالروايات وتجميعها كان إلى جانبهم جمعٌ آخر من محدِّثي وعلماء الزيدية ومن أهل السنّة قاموا هم أيضاً بجمع روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وضبطها، ليس باعتبارهم أئمّة، كما هو أصلٌ في عقيدة الإمامية، ولكنْ باعتبارهم محدِّثين أعلاماً من أهل بيت النبوّة. ونذكر من هؤلاء العلماء والمحدِّثين إسماعيل بن أبي زياد السكوني[١]، عباد بن صهيب الكليبي اليربوعي(تقريباً ٢٠٢هـ)[٢]، أبا عثمان عمرو بن جميع الحلواني[٣]، حفص بن غياث الكوفي(١٩٤هـ)[٤]، حسن بن راشد، وحفيده قاسم بن يحيى الراشدي[٥]، إسحاق بن بشر الكاهلي(٢٢٨هـ)[٦]، خالد بن طهمان السلولي[٧]، مسعدة بن يسع الباهلي[٨]، وموسى بن إبراهيم المروزي(كان على قيد الحياة في سنة ٢٢٩هـ)[٩].

وكانت الكتب والمدوَّنات الحديثية لهؤلاء العلماء موضع اهتمام محدِّثي الإمامية، حيث رووها ونقلوها عنهم. لكنّ انفتاحهم على كتب هذه الفرق كان ضمن حدود وضوابط، كما أنه لم يكن اعتبارها بنفس اعتبار الكتب والمجاميع الحديثية التي دوَّنها أبناء الطائفة.

الكتب التي دوَّنها وجمعها علماء من أهل السنّة تنقسم إلى مجموعتين:

مجموعة، بالإضافة إلى روايتهم لها، ذكرها أصحاب الفهارس ضمن الكتب الفهارس، وكان علماء الإمامية يستندون إليها، ويرجعون إلى متونها في الحديث والفتوى.

أما المجموعة الثانية من الآثار المذكورة فهي من النوع الذي كانوا يتجنَّبون النقل عنها، أو ذكرها ضمن فهارسهم للموروث الحديثي القديم، ولا يعتمدون عليها في فتاواهم. كما لا يوجد لها ذكرٌ ضمن المجاميع الحديثية الأولى، رغم أنهم في غير مجال التأليف والفتاوى ينقلون منها بعض الأقوال.

والمشهور من هذه المجموعة ثلاثة كتب: كتاب أدب أمير المؤمنين، صحيفة

الرضا، وكتاب الجعفريات[١٠].

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب أدب أمير المؤمنين والجعفريات لهما كتابات شيعية كثيرة، وهذا يعني أن علماء الإمامية المتقدّمين قد تعرَّفوا على متن هذين الكتابين من خلال سلسلة أسانيد شيعية، وتناقلوها بالرواية، وذكرها أصحاب الفهارس ضمن فهارسهم.

والملفت في الأمر أنّنا وجدنا الذين أتَوْا بعدهم، وبَدَلاً من نقل الكتابات الشيعية للكتابين المذكورين بأسانيد شيعية، كما هو منهج المتقدّمين، ومع اطلاعهم على الموروث الحديثي المشترك، بل سماعهم للكتب الشيعية ورواياتها، قد انتقلوا إلى الرواية عن الكتابات السنّية للكتابين، واستندوا إليها في جوامعهم الحديثية.

والبحث الحاضر معنيٌّ بتحليل آراء ومناهج علماء الإمامية في التعاطي مع الموروث الحديثي المشترك.

والظاهر أن للبحث في سيرة وترجمة بعض الرواة المشتركين موضوعيةً في كشف علّة وسبب اتّجاه متقدّمي الإمامية في نقل المشتركات الحديثية، وتداولهم لبعض الطرق والنسخ الخاصة.

إسماعيل بن أبي زياد السكوني وكتابه في الحديث

من بين المحدِّثين الذين أتى النجاشي على ذكرهم في الفهرست[١١] إسماعيل بن أبي زياد، المعروف بالسكوني الشعيري. قال: إن له مجموعة حديثية، ذكرها باسم كتاب في الحديث[١٢]. وتابع النجاشي كلامه في السكوني قائلاً: إنه سمع كتابه المذكور عند أبي العبّاس أحمد بن عليّ بن نوح... ابن نوح السيرافي من مشايخ النجاشي الخاصّة، والمطالب التي رواها النجاشي عنه تعدّ من المطالب التي تفرَّد بها السيرافي، وانحصرت فيه، حتّى أن الشيخ الطوسي لم يكن له اطّلاعٌ عليها؛ والسبب يرجع إلى مبنى الشيخ الطوسي في الفهرست، حيث إن الطوسي يذكر في كتابه أصحاب الفهارس المتداولة بين المحدِّثين، والطرق المتداولة بين أصحاب الروايات، وهو نَمَطٌ مخالف لما انتهجه النجاشي في فهرسته.

عمد النجاشي[١٣] إلى ذكر سلسلة روايته لمتن السكوني كاملةً؛ فابن نوح قد روى كتاب السكوني برواية الشريف أبي محمد حسن بن حمزة المرعشي(٣٥٨هـ). وكان المرعشي ـ وهو أحد المحدِّثين الذين كان لهم دورٌ هام في انتقال الكتب الحديثية القديمة لمشايخ قم إلى بغداد ـ قد سافر إلى بغداد سنة ٣٥٦هـ، وحَسْب قول النجاشي: هناك، وفي نفس السنة، التقى شيوخه الذين أتَوْا لرؤيته، وطِبْق العُرْف المتداول بين المحدِّثين في بغداد روى عليهم الموروث الحديثي الذي كانت لديه حفظاً أو كتابة. ملاقاة ابن نوح وسماعه للكتاب الحديثي لا بُدَّ وأن تكون مرتبطة بنفس السنة يعني سنة ٣٦٥هـ. وسمع المرعشي كتاب الحديث في قم عند عليّ بن إبراهيم القمّي، الذي كان لديه الكتاب برواية أبيه. والصحيح أن إبراهيم بن هاشم الكوفي هو الذي نقل كتاب السكوني إلى قم، وربما يكون قد سمع كتاب السكوني في الكوفة أو في الريّ عند حسين بن يزيد النوفلي، والذي كان قد سمع الكتاب المذكور من السكوني نفسه. مع الإشارة إلى أن حسين بن يزيد قد ولد في الكوفة، وبها كبر، لكنّه على ما يبدو هاجر في أواسط عمره إلى الريّ، وسكن بها، وكانت له علاقةٌ وطيدة بإبراهيم بن هاشم الكوفي[١٤].

كتاب الحديث للسكوني كان كذلك مشهوراً بين محدِّثي قم، لكنْ برواية واحدة وهي رواية إبراهيم بن هاشم الكوفي، عن حسين بن يزيد النوفلي، عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني. بل كان المتشدِّدون في الرواية من محدِّثي قم، أمثال: سعد بن عبد الله الأشعري، وتلميذه محمد بن الحسن بن الوليد القمّي، قد رووا كتاب السكوني برواية إبراهيم بن هاشم[١٥].

الشيخ الطوسي هو الآخر ذكر إشارات طفيفة بخصوص إسماعيل بن أبي زياد السكوني، ووقع التطابق بين بعض المطالب التي ذكرها وتلك التي ذكرها النجاشي.

والفرق الوحيد والمهمّ بين ما عرضه الطوسي من مطالب وما ذكره النجاشي يكمن في:

أوّلاً: إن الشيخ الطوسي ذكر كتابين للسكوني (له كتاب كبير؛ وله كتاب

النوادر).

ثانياً: طريق رواية الشيخ الطوسي لمرويّات السكوني (رواياته)؛ فالطوسي كانت له طريقان إلى الكتاب، وهما برواية مشايخ قم، واشترك سندهما في إبراهيم بن هاشم الكوفي.

وانطلاقاً من بعض رواة إحدى تلك الطريقين (حسين بن عبيد الله، عن حسن بن حمزة العلوي، عن عليّ بن إبراهيم) نستطيع القول: إن الكتاب المذكور هو نفسه النسخة التي رآها النجاشي، وتحدَّث عنها، والتي رواها حسن بن حمزة العلوي أثناء سفره إلى بغداد في سنة ٣٥٦هـ. ويحتمل أن تكون تلك النسخة آنذاك تحت عنوان كتاب النوادر.

طريق الشيخ الطوسي الأولى عن ابن أبي الجيد القمّي، عن محمد بن حسن بن الوليد القمّي، عن محمد بن حسن الصفّار، برواية إبراهيم بن هاشم.

والاختلاف الوحيد عن الطريق السابق أنها لم تذكر اسم عليّ بن إبراهيم؛ وذلك لأن محمد بن حسن الصفّار روى بدون واسطةٍ عن إبراهيم بن هاشم الكوفي.

ويبدو أن الشيخ الطوسي لم يكن له المتن المذكور، وإنما ذكر العبارة السابقة بالإجازة التي كانت لديه عن ابن أبي جيد القمّي. وذكره للأثر المتقدِّم بعنوان (كتاب كبير) يرجع إلى الإجازة الأخيرة التي كانت لديه.

ورغم عدم وجود دليل محسوس، لكنْ يحتمل قويّاً أن الطريقين اللتين روى بهما الشيخ الطوسي تختلفان فقط في أن المتن الأوّل كان في متناوله، والثاني كان لديه بالإجازة. وإطلاق اسم النوادر على النسخة المتقدِّمة مطلبٌ مهمّ في هذا البحث، سنتعرض إليه في محلّه[١٦].

كثيرة هي الروايات التي أتَتْ في المتون الحديثية الإمامية بطريق عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني. النصّ المذكور للسكوني يرتبط بشكلٍ وثيق بأحد المتون الإمامية الأخرى، وهي المعروفة بمجموعة الأشعثيات / الجعفريات. وبالفعل إن العديد من الروايات التي في الكتب الأربعة بسلسلة سند (النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله‰) تتوافق من جهة المتن مع الروايات في

مجموعة الجعفريات[١٧].

اشتهرت هذه المجموعة أوّل الأمر بالجعفريات. وإطلاق الأشعثيات عليها كان متأخّراً. وهي المجموعة التي رواها إسماعيل بن موسى بن جعفر. والظاهر ـ حَسْب ما ذكره النجاشي[١٨] حول محتوياتها ـ أنها كانت مبوَّبة.

الجعفريات أو الأشعيات هي برواية أبي عليّ محمد بن محمد بن الأشعث بن محمد الكوفي، سمعها في مصر عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر روايةً عن أبيه إسماعيل بن موسى بن جعفر. اشتهرت بين رواة العراق.

وحيث إنها كانت مسندة كان هذا سبباً في أن تلقى قبولاً بين رواة ومحدِّثي أهل السنّة.

كما عُرِفَتْ بين مشايخ الإمامية في العراق برواية أبي محمد سهل بن أحمد الديباجي.

وتشتمل الجعفريات على نفس روايات كتاب السكوني. والفرق الوحيد أن علماء الإمامية، وخاصّة أصحاب الكتب الأربعة، قد عزفوا عن رواية كتاب السكوني، رغم أن مشايخ العراق كان لهم سندٌ متَّصل بنسخته[١٩].

كتاب أدب أمير المؤمنين، لمحمد بن مسلم ـــ

محمد بن مسلم الثقفي الكوفي أحد أعلام محدِّثي الإمامية. ولد بالكوفة سنة ٧٩ أو ٨٠هـ[٢٠]. ذكر الشيخ الطوسي كنيته أبا جعفر[٢١]، أما البرقي فذكر أن كنيته أبو محمد[٢٢]. لا توجد معلومات حول أبيه مسلم بن رباح / رياح. ذكر النجاشي أن محمد بن مسلم من موالي ثقيف[٢٣]، واشتهر بالثقفي[٢٤]؛ لكنّ البرقي قال: إنه مشهورٌ بالطائفي، وذكر أنه نقل سكناه من الطائف إلى الكوفة. لكنّ كلام البرقي ليس صحيحاً. والظاهر أنه وقع له خلطٌ بين محمد بن مسلم الذي نحن بصدد الترجمة له وبين محمد بن مسلم آخر.

قال الكشي: إنه هاجر في شبابه، في سنة ٩٤هـ، إلى المدينة المنورة، وحضر مجالس الإمام الباقر التعليمية مدّة أربع سنوات[٢٥]، وفي هذه المدّة سمع تقريباً

٣٠٠٠ حديث من الإمام الباقر عليه السلام، كان الكثير منها على طريقة سؤال وجواب في المسائل الفقهية[٢٦].

كان من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام ومن خلاّصه[٢٧]، ووردت فيه وفي بعضٍ من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام روايات البشارة بالجنّة[٢٨]. وذكر في بعض رواياته أنه كان من حواريّي الإمام الباقر عليه السلام[٢٩]. وفي رواية أن الإمام الصادق عليه السلام كان يضع محمد بن مسلم في نفس مكانة رواة أجلاّء، أمثال: زرارة، أبي بصير الليث المرادي، وبريد بن معاوية العجلي، وقال عليه السلام: إن هؤلاء هم الذين حفظوا أحاديث والده الإمام الباقر عليه السلام، وإن هؤلاء حفّاظ الدين، وأمناء والده في حلال الله وحرامه، السبّاقون إلى أهل البيت عليهم السلام في الدنيا والآخرة[٣٠].

رجع محمد بن مسلم إلى الكوفة، ولا يعرف متى كان ذلك. وفتح بها حلقةً للدرس. وكانت حلقته من أهمّ الحلقات التعليمية في الحديث والفقه الشيعيّين[٣١].

عبَّر النجاشي[٣٢] عن مكانة محمد بن مسلم بين الأصحاب بالكوفة بأنه من كبار الأصحاب ووجههم، بقوله: (وجه أصحابنا بالكوفة). وكان مثالاً للامتثال والطاعة للإمام الباقر عليه السلام. وأكبر مثالٍ على هذا السلوك امتثاله لوصية الإمام الباقر عليه السلام في التواضع، حتّى أنه لما رجع إلى الكوفة أخذ قوصرة، وجلس بحذاء باب مسجد الكوفة، والذي كان محلّ رواح وغداة الناس ومركز الكوفة، وأخذ يبيع التَّمْر، مع ما له من مكانةٍ ووجاهة في قومه، وقد أصرَّ عليه قومه أن يترك هذا العمل، لكنّه أبى أن يبرح ذلك، قائلاً لهم: «أمرني مولاي بشيءٍ فلا أبرح حتّى أبيع هذه القوصرة»، وعرضوا عليه أن يعمل في الطحّانين، وقبل ذلك[٣٣]، وهذا سبب اشتهاره بالطحّان[٣٤].

كان لا يرى بإحدى عينيه[٣٥]، قصير القامة[٣٦]، طويل اللحية[٣٧]، وكان ميسوراً، جليل القدر[٣٨].

ورغم ذلك كان متواضعاً، إلى درجة أنّ تواضعه جرَّ له الكثير من المتاعب والمشاكل[٣٩].

واشتهر كذلك بكثرة العبادة، حتّى أن الكشي[٤٠] قال عنه: كان من زهّاد

عصره.

ذكره النجاشي[٤١] بعنوان (الورع)، وقال فيه: إنه كان من الثقات.

بعد شهادة الإمام الباقر عليه السلام سنة ١١٤هـ أو ١١٧هـ لازم الإمام الصادق عليه السلام، وكان له به ارتباطٌ وطيد.

ولم تثبت كتب الرجال أنه أقام بالمدينة، حيث إقامة الإمام الصادق عليه السلام، فتكون الروايات التي رواها عن الصادق عليه السلام، والتي بلغت ١٦ ألف حديث أو مسألة، قد سمعها عنه في فترات حجّه، أو في الفترة التي تواجد فيها عليه السلام بالكوفة في زيارة مرقد الإمام عليّ عليه السلام[٤٢].

إن المكانة العلمية العالية والوثاقة التامّة وغيرها من الأوصاف الحميدة لمحمد بن مسلم بين شيعة الكوفة كانت وراء إرجاع الإمام الصادق عليه السلام عبد الله بن أبي يعفور(١٣١هـ) إليه، حين سأله مستفسراً عن تكليفه في حالة تعسَّر عليه الالتقاء بالإمام عليه السلام، واصفاً محمد بن مسلم بالشخصية المميَّزة لدى والده الإمام الباقر عليه السلام[٤٣].

اشتهر محمد بن مسلم في الكوفة بالفقيه الشيعي، بل كانت له مكانة خاصّة حتّى في الدوائر السنّية، رغم تشيُّعه[٤٤]، حتّى أنهم كانوا يأخذون برأيه في بعض المسائل الفقهية، ويعملون بها[٤٥]، وكان ثقةً عندهم في نقل الحديث[٤٦].

عدّ الكشّي[٤٧] محمد بن مسلم من أصحاب الإجماع، ومن أبرز فقهاء وأصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

روى عن أبي حمزة الثمالي[٤٨]. وروى عنه جمعٌ غفير من كبار الرواة، من جملتهم: حريز بن عبد الله السجستاني[٤٩]، عبد الله بن مُسْكان[٥٠]، هشام بن سالم[٥١]، جميل بن درّاج[٥٢].

ويذكر الشيخ الطوسي[٥٣] أن أكثر الأصحاب روايةً عن محمد بن مسلم هو العلاء بن رزين[٥٤]؛ حيث ذكر فهرساً طويلاً للروايات التي رواها العلاء عن محمد بن مسلم.

ويضيف النجاشي[٥٥] توضيحاً بهذا الخصوص، حيث ذكر أن علاء بن رزين جمعته مع محمد بن مسلم الصحبة، كما أنه كان تلميذه في الفقه. ويلاحظ أن

الروايات الفقهية التي تحملها محمد بن مسلم قد رُويت بواسطة علاء بن رزين عنه.

توفي محمد بن مسلم في سنة ١٥٠هـ[٥٦]. وقال الكشّي[٥٧]: إن وفاته كانت بعد سنة أو أقلّ من شهادة الإمام الصادق عليه السلام في سنة ١٤٨هـ.

ولم يوجد بين الروايات التي رواها محمد بن مسلم رواية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام. ويرجع الشيخ الطوسي هذا الأمر[٥٨] إلى أن محمد بن مسلم إنما عاصر إمامة الكاظم عليه السلام وهو في السنتين الأخيرتين من عمره. لكنّ الظاهر أن محمد بن مسلم لما عاصر الإمام موسى الكاظم عليه السلام كان طاعناً في السنّ، وقد أعياه كبر السنّ عن أن يتشرَّف بمحضره.

ذكر النجاشي[٥٩] أن محمد بن مارد التميمي كان ثقةً، وكانت تربطه بمحمد بن مسلم علاقة المصاهرة.

نُقل في المجامع الحديثية الشيعية أكثر من ألفَيْ حديث لمحمد بن مسلم[٦٠]. وهذا دالٌّ على أنه كانت لديه كتبٌ ومدوَّنات كثيرة في الحديث[٦١].

ورغم هذا فالأثر المكتوب الوحيد المتداول له بين الشيعة الإمامية هو على ما يبدو نفس الكتاب الذي تحت عنوان أربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، وقد تمّ تداوله بطرق مختلفة[٦٢].

وذكر النجاشي[٦٣] أن طريقه في نقل الكتاب هو نفس الطريق الوارد في فهرست حُمَيْد بن زياد(٣١٠هـ).

ووصف الخطيب البغدادي[٦٤] الكتاب بأنه كان في حجم كرّاسة. وقد تعدَّدت الطرق التي نقله بها. وقد بيَّن كل تلك الطرق، كما ذكر في الجملة الأولى للرسالة.

وإن المطالب التي عرضها الخطيب البغدادي بخصوص هذا الكتاب تحظى بأهمِّية خاصة؛ حيث إنها تكشف في الحدّ الأدنى على تعرُّف أهل السنّة على المتن المذكور برواية حريز بن عبد الله السجستاني. وممّا قاله الخطيب البغدادي في هامش ترجمة حريز بن عبد الله السجستاني: «شيخٌ من شيوخ الشيعة. روى عن زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم الثقفي. حدَّث عنه صفوان وعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ. أنا علي بن أبي علي المعدل: نا أبو بكر أحمد بن عبد الله الدوري: نا أبو سليمان أحمد بن

نصر بن سعيد، ويعرف بابن هراسة، قدم علينا من النهروان: نا إبراهيم بن إسحاق الأحمري، عن محمد بن الحسن بن شمون البصري، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن حريز بن عبد الله السجستاني، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد؛ وعن القاسم بن يحيى بن الحسن بن راشد، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين ـ يعني عليّ بن أبي طالب ـ علَّم أصحابه أربعمائة كلمة ممّا يصلح للمرء في دينه ودنياه، وساق الأبواب كلَّها في السنن والآداب مقدار جزءٍ كامل».

كلام البغدادي هذا يوضِّح أن النصّ المشهور بين السنّة ينسب لحريز وقاسم بن يحيى أو الحسن بن راشد، على خلاف ما هو عند الشيعة؛ فأصل النصّ المذكور عند الإمامية هو عن محمد بن مسلم.

إن عرض هذا الاختلاف في طرق الكتاب له أهمّية خاصّة، ويجدر بمحدِّثي الإمامية؛ حتّى يتفادوا الوقوع في الخطأ في السند، أن يراجعوا الموروث المشترك.

وهناك احتمالاتٌ أخرى تتعلَّق بالنسخة الرائجة عند السنّة؛ إذ ربما يكون المتن عندهم قد تعرَّض لحالة تقطيع أو حذف وإضافة أثناء روايته[٦٥].

متن الكتاب نقله بشكلٍ كامل ابن بابويه في كتابه الخصال[٦٦].

اشتهر كتاب محمد بن مسلم برواية قاسم بن يحيى الراشدي، وتم تداوله تحت عنوان أدب أمير المؤمنين عليه السلام، في حين أن كتب الرجال قد وصفت قاسم بن يحيى بالضعيف.

قاسم بن يحيى الراشدي وروايته لكتاب أدب أمير المؤمنين عليه السلام

اشتهر قاسم بن يحيى الراشدي بين محدِّثي بغداد عن طريق روايته نصّاً عن جدّه. يعود أصله لحسن بن راشد، من موالي العبّاسيين، أقام في بغداد[٦٧]. ذكر الغضائري أن كنيته أبو محمد.

وهنا لا بُدَّ من الانتباه إلى عدم خلطه بحسن بن راشد البغدادي، الذي كان من موالي آل المهلب، وكان من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام[٦٨].

وقد أدرك الحسن بن راشد فترة إمامة الإمامين الصادق والكاظم(٦٩)، وروى عنهما روايات كثيرة.

كان ملازماً لحلقات درس الفقهاء من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم، وروى عنهم. ومن جملة مَنْ نقل عنهم: محمد بن مسلم الثقفي(٧٠)، أبو بصير المرادي(٧١)، يعقوب بن جعفر بن إبراهيم بن محمد الجعفري(٧٢)، ومعاوية بن وهب(٧٣).

وقد كانت له علاقةٌ ببعض أصحاب الإمام الصادق ذوي النزعة الباطنية وأصحاب التوجهات الخاصّة، وروى عنهم، مثل: مفضَّل بن عمر(٧٤)، عبد الله بن سنان(٧٥)، حسين بن ثوير(٧٦)، ويونس بن ظبيان(٧٧). ولعلّ ارتباطه بهؤلاء الأصحاب وروايته عنهم كان سبباً وراء تضعيف بعض الرجاليّين له، أمثال: ابن الغضائري(٧٨).

كان الحسن بن راشد أحد رواة كتاب محمد بن مسلم الأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام، وجاء بعده حفيده قاسم بن يحيى الراشدي، فنقل مجموعة من روايات الكتاب ضمن كتابه بطريقه عن محمد بن مسلم(٧٩).

وهناك احتمالٌ ضعيف أن تكون الروايات الكثيرة التي رواها البرقي بطريق يحيى بن قاسم قد أخذها في الأصل من كتاب محمد بن مسلم، والذي كانت لدى البرقي نسخة منه بالطريق المذكور.

الوصف الذي ذكره النجاشي لكتاب محمد بن مسلم كان سبباً في أن ينفي الآراني(٨٠) أن يكون كتاب محمد بن مسلم الموسوم بالأربعمائة مسألة في أبواب الحلال والحرام هو نفسه كتاب الراشدي الموسوم بأدب أمير المؤمنين، رغم أن الخطيب البغدادي(٤٣٦هـ)(٨١) قد وصف كتاب محمد بن مسلم، والذي كانت لديه نسخة منه، بأنه كتاب يشتمل أربعمائة موعظة تساعد وتوجِّه الفرد المسلم في أمور الدين والدنيا، وأن الكتاب كان في حجم كراسة. وحسب توصيفات البغدادي فهو يطابق كتاب أدب أمير المؤمنين(٨٢). ذكر الخطيب البغدادي طريقين في روايته للكتاب(٨٣)، جاء في إحداها: قاسم بن يحيى، عن جدّه، عن أبي بصير، عن الإمام الصادق، وهو ما يبيِّن أن محمد بن مسلم وحسن بن راشد كلاهما نقلا نفس

الحديث، والذي اتخذ عناوين مختلفة في التراث الشيعي الإمامي.

والرواية التي رواها ابن بابويه مؤيِّدٌ آخر لهذا المدَّعى[٨٤]. في هذه الرواية كان لدى أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كلا نسختي الحديث، يعني برواية محمد بن مسلم وبرواية حسن بن الراشد كلاهما عن أبي بصير، وقد نقل قسماً من الحديث المدوَّن، والذي عرض فيما بعد تحت عنوانين مختلفين، على أنهما كتابين في الفهارس الإمامية.

كما أن الرواية المذكورة تكشف عن أن الرواية التي رواها الإمام الصادق عن جدّه الإمام عليّ قد سمعها كلٌّ من: محمد بن مسلم وأبي بصير منفرداً عن الآخر، ودوَّنها أصحاب الفهارس في كتبهم تحت عنوانين؛ حسباناً منهم أنهما نصّان منفصلٌ أحدهما عن الآخر.

ونقل البرقي[٨٥] وابن بابويه[٨٦] روايات عن قاسم بن يحيى بن الراشدي، عن جدّه، لا تنسجم كلّياً وموضوع كتاب أدب أمير المؤمنين، ممّا يفتح المجال أمام احتمالات عدّة؛ فقد تكون تلك الروايات ملحقات لكتابه؛ أو أنها جزء الحديث الذي دوَّنه الراشدي، والذي كانت نسخة منه في متناول البرقي وابن بابويه، وخصوصاً أن الراشدي قد نقل الحديث بواسطة البرقي.

عاش الحسن بن راشد إلى زمن هارون الرشيد. وقال الطبري[٨٧]: إن الحسن بن راشد روى روايةً يتبين من خلالها أنه كان حيّاً إلى سنة ١٩٢هـ.

وذكر الشيخ الطوسي[٨٨] له في الفهرست قرينة أخرى على أنه كان من الأصحاب ذوي المصنَّفات، كما هو مبنى الشيخ في الفهرست، وذكر من جملة آثاره كتاب الراهب والراهبة، نقلاً عن فهرست ابن الوليد القمّي.

لكنّ النجاشي لم يذكر الحسن بن راشد بعنوان العالم صاحب المصنَّفات، لكنه ذكر اسم كتاب الراهب والراهبة في ترجمته لربعي بن عبد الله[٨٩]، حيث قال: «صاحب كتاب الراهب والراهبة، رواه رواةٌ كثر».

وذكر ابن بابويه كتاب الراهب والراهبة في فهرسه، وأنه رواه بطريقه نقلاً عن فهرست ابن الوليد القمّي. والأخير ذكر في فهرسه طريقه للكتاب المذكور،

وهي بالمناسبة تنتهي إلى الحسن بن راشد. وهذا يكشف عن أن الحسن بن راشد أحد الرواة لكتاب ربعي بن عبد الله. ويحتمل أن تكون نسخة فهرست ابن الوليد القمّي، التي كانت لدى الشيخ الطوسي، قد ابتليت ببعض السقط؛ إما عبارات أو فقرات أو أكثر من ذلك، ونتيجةً لذلك نسب كتاب الراهب والراهبة، الذي صنَّفه ربعي بن عبد الله، بالخطأ إلى الحسن بن راشد(٩٠).

قول البرقي: إن حسن بن راشد كان وزيراً لثلاثة من الخلفاء العباسيين ظاهرٌ في أن النسخة التي كانت لديه قد وقع فيها إسقاطات، بدليل أن الواقع ينفي ما قاله البرقي. والظاهر أن العبارة الأصل هي أن الحسن بن راشد عاصر ثلاثة من وزراء الخلفاء العبّاسيين، وهم: المهديّ العباسي، موسى، وهارون الرشيد(٩١).

لم يذكر النجاشي للحسن بن راشد كتاباً. لكنّ الشيخ الطوسي(٩٢) ذكر للراشدي كتاباً، قال عنه: إن الحسن بن راشد جمع فيه كلّ ما رُوي في آداب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‍. وهذا الكلام من الشيخ الطوسي، إلى جانب ذكره الحسن بن راشد في الفهرست ضمن المصنِّفين، يدفع إلى القول: إن الراشدي قد صنَّف الكتاب المذكور من دون أن يكون قد وضع له عنواناً خاصّاً.

لم تذكر المصادر الرجالية والحديثية شيئاً خاصاً عن قاسم بن يحيى الراشدي، باستثناء ما ذكره الشيخ الطوسي من أنه من الذين تشرَّفوا برؤية أكثر من واحد من أئمّة أهل البيت، من دون أن يوفَّقوا في الرواية عنهم. ورغم ذلك لم يثبت له أنه روى عنهم، بل كلّ ما ثبت له أنه لم يَرْوِ إلاّ عن جدِّه الحسن بن راشد. وروى عنه جمعٌ من المحدِّثين الكبار، منهم: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، محمد بن عيسى اليقطيني، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي(٢٧٤هـ أو ٢٨٠هـ).

واهتمّ المحدِّثون الإمامية كثيراً بكتاب الراشدي. يظهر ذلك من خلال ذكر اسمه ضمن فهارس الإمامية القدامى.

ووفق ما ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست اتّضح لنا أن الكتاب ورد ذكره في فهرست أبي الوليد القمّي، وفهرست ابن بطة.

روى ابن الوليد القمّي كتاب الراشدي بطريق الصفّار القمّي، الذي رواه بدوره

عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الكوفي ساكن قم، وأثبت الكتاب في فهرسه.

وكذلك أثبته ابن بطة القمّي في فهرسه، على ما ذكرنا، وهو من الفهارس الإمامية القديمة المهمّة، نقله برواية أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن الراشدي.

روى النجاشي كتاب الراشدي بطريق أستاذه حسين بن عبيد الله الغضائري.

أما الشيخ الطوسي فقد روى كتاب الراشدي بطريقين: **الأولى**: طريق ابن بطة القمّي؛ **والأخرى**: طريق ابن الوليد القمّي.

ويبقى أحمد بن محمد البرقي(٢٧٤هـ، وقيل: ٢٨٠هـ) من أهمّ رواة كتاب الراشدي، حيث كانت له روايات متعدِّدة للكتاب، ذكرها جميعها ضمن كتابه المحاسن.

وترجع سلسلة سند جميع الروايات التي نقلت الكتاب إلى قاسم بن يحيى الراشدي، عن جدّه الحسن بن الراشدي، وهو ما يطرح فكرة إمكان أن يكون الكتاب الذي سمعه قاسم بن يحيى الراشدي عن جدّه في صورته الأولى على شكل مباحث متفرِّقة، وبعد ذلك قام هو بجمعها وتدوينها في كتابٍ واحد، وهذا ما جعل الأصحاب يعتبرون الكتاب من تصنيفه.

لقد بلغ كتاب الراشدي من الشهرة بين الأصحاب مبلغه، حتّى وردت له كتابات كثيرة، أهمّها: ثلاث كتابات، رواها تلامذته، وهي: كتابة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، كتابة محمد بن عيسى اليقطيني، وكتابة محمد بن خالد البرقي، رغم أنه لم يبقَ من تلك الكتابات في النصوص اللاحقة سوى بضعة أقوال. والظاهر أنه لم يكن هناك اختلافٌ بين تلك الكتابات المتعدِّدة لكتاب الراشدي، اللهمّ إلاّ على مستوى اعتبار رواتها[٩٣].

وأخيراً يبقى المجال مفتوحاً أما التساؤل عن الداعي وراء ترجيح علماء ومحدِّثي الإمامية الكتابات المروية بين أهل السنّة على الكتابات التي تناقلت بالطرق الصحيحة لدى علماء ومحدِّثي قدامى الإمامية، والتي رُويت بشكلٍ مشترك عند أهل السنّة؟!

استنتاجاتٌ

إن اندراس الكثير من الكتب الحديثية الأولى والمجامع الحديثية في القرنين الثاني والثالث الهجريّين، وتدوين المجامع الحديثية في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، والتي تأتي الكتب الأربعة على رأسها، وكذلك عدم الاهتمام بفهارس الأصحاب في أعقاب تدوين فهرست النجاشي وفهرست الطوسي، جعل من فهرست الشيخ وفهرست النجاشي أهمّ مصدر للباحثين في تاريخ الحديث الشيعي؛ للتعرُّف على الاتجاهات والمباني الحديثية للمحدِّثين القدامى، رغم أن هناك شواهد وقرائن متعدِّدة يمكن العثور عليها ضمن الموروث الحديثي والرجالي المكتوب تكشف لنا أن علماء ومحدِّثي الإمامية كانت لهم مبانٍ خاصّة في خصوص تجميع وتدوين الأحاديث.

قد تكون تلك المباني بارزةً في تعاطي علماء ومحدِّثي الإمامية مع الموروث الحديثي المشترك ـ الكتب التي دوَّن وجمع فيها الزيدية وعلماء السنّة حديث الأئمة عليهم السلام ـ بقرائن مشهودة.

على سبيل المثال: نقل الفضل بن شاذان(٢٦٠هـ) مطالب عن أبيه شاذان، يمكن أن يُستشفّ منها بعض تلك المعايير والضوابط المذكورة لمحدِّثي الشيعة في القرن الثاني، يعني فترة إصلاح وتصفية الكتب الحديثية، وعصر ظهور الفهارس.

قال شاذان: إنه سأل ابن أبي عمير(٢١٧هـ): لماذا لم يَرْوِ عن مشايخ العامة رغم ملاقاته لهم؟ فقال: قد سمعتُ منهم، غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامّة وعلم الخاصّة، فاختلط عليهم، حتّى كانوا يروُون حديث العامّة عن الخاصّة، وحديث الخاصّة عن العامّة، فكرهْتُ أن يختلط عليَّ، فتركتُ ذلك، وأقبلتُ على هذا[٩٤].

والنقل الأخير يبين أنّ علماء الإمامية؛ مخافة الخلط بين كتابات الكتب التي كانت متداولة بشكل مشترك بين السنة والشيعة، اختاروا عمداً المكتوبات السنية. والظاهر أنهم كانوا يرَوْن من وراء ذلك أن نسبة الكتابات السنية بالنسبة للمرويات المتداولة فقط عند الشيعة أقلّ اعتباراً، كما أنها تحظى بخصوصيات متداولة بين السنّة، تكمن في اعتماد التفصيل الموضوعي، وفي أن الكتب بشكلٍ عامّ تنقل

بطريق راوٍ واحد، وتمتاز بخاصّية تكثير السند، التي تعتبر من خصوصيات كتب السنّة، مع اعتماد تحديد الموضوع. لكنّ الاحتمال الذي يطرح نفسه بشكلٍ جدّي كون تلك الكتب التي دوّنها السنّة قد تعرضت لتغييرات مقصودة أو غير مقصودة من طرف بعض الرواة اللاحقين، حيث تم درج بعض المطالب غير الصحيحة التي تمت نسبتها إلى المعصوم‏. ويحتمل كذلك أن تلك الكتابات السنية جعلت في معرض الزيادة والنقصان من طرف مَنْ أتى من الرواة اللاحقين، وهذا تقوم له شواهد متعدِّدة عن المراحل اللاحقة، لكنْ في ما يرجع إلى الفترات القديمة، حيث عمل المحدِّثون العراقيّون ذوو التوجُّه العثماني ـ في مقابل العلوي ـ إلى ترويج مجموعة من الأحاديث بأسانيد شيعية؛ الغرض من ورائها نشر وترويج عقائدهم على لسان أئمّة أهل البيت‏. وهذا الأمر لم يكن غائباً عن الأصحاب، بل كان ذلك معروفاً لديهم.

الاختلافُ في نسبة الكتب الحديثية ـ الذي ربما يرجع إلى عدم اطلاع علماء السنّة الكافي على الموروث المذكور، كما يُلاحَظ بشكلٍ واضح بخصوص كتاب أدب أمير المؤمنين ـ سببٌ آخر وراء تجنُّب علماء الإمامية الكتب الحديثية المشتركة، والإقبال على نقل الكتب السنّية كمقدّمة لاجتناب الخلط بين ما هو سنّي وما هو شيعي، والابتعاد عن الخطأ، رغم وجود كتب شيعية صحيحة المصدر سنداً ومتناً.

ومن المباني المعروفة لدى المحدِّثين القدامى أنه بمجرّد عرض بعض الكتب الحديثية على الإمام‏، وبعد تصحيحه لها، يتمّ حذف سندها القبلي وإسنادها بشكلٍ مباشر للإمام‏، ومن ثم يتمّ روايتها عنه كأنّها من تصنيفه، وكلّ ذلك طلباً لعلوّ السند.

لاحظنا في هذه الدراسة كيف كان علماء ومحدِّثي الإمامية دقيقين في عدم الخلط بين مكتوبات الشيعة ومكتوبات المخالفين، من خلال ترجيح المكتوبات ذات الطرق السنّية، بدلاً عن المكتوبات التي كانت متداولة بين المحدِّثين الإمامية بطرق شيعية.

وتتبَّعنا ذلك في ما يرتبط بكتاب أدب أمير المؤمنين.

فالاختلاف بين علماء الإمامية وعلماء السنّة هو حول مؤلِّف الكتاب. ففي حين

تمّتْ نسبة الكتاب المذكور عند الشيعة إلى محمد بن مسلم الثقفي الكوفي نسبه السنّة إلى حريز. وهذه في الحقيقة تكشف عن واحدةٍ من المعضلات البارزة التي تطرح ضمن الموروث الحديثي المشترك بين الشيعة والسنّة، حيث الاختلاف قائم حول نسبة النصوص لأصحابها. وكل هذه الشواهد تبين أن ترجيح علماء الشيعة للطرق السنية في المتون المشتركة كان بسبب دلائل خاصة، وتجنُّباً للإشكالات المشار إليها سابقاً.

الهوامش

(١) السيد حسين مدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري ١: ٣٧١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر السابق ١: ١٨٠ ـ ١٨٢.

(٣) المصدر السابق ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

(٤) المصدر السابق ١: ٢٩١ ـ ٢٩٥.

(٥) المصدر السابق ١: ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٦) المصدر السابق ١: ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

(٧) المصدر السابق ١: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٨) المصدر السابق ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

(٩) المصدر السابق ١: ٤٢٧.

(١٠) بخصوص صحيفة الرضا وطرقها المختلفة، وربما التحريرات المختلفة لها، انظر: محمد كاظم رحمتي، «صوفية خراسان وصحيفة الرضا» (البرهان المبين: مجموعة مقالات المؤتمر العلمي ـ دراسات حول الإمام الرضا؛ أديان ومذاهب وفرق (طهران، إداره كل فرهنگ وإرشاد إسلامي إقليم طهران، ١٣٩١هـ.ش): ١٢٩ ـ ١٣٦.

(١١) فهرست الطوسي: ٢٦.

(١٢) بخصوص السكوني انظر: التستيري، قاموس الرجال ٢: ٢٤ ـ ٢٠. (ارتكز التستيري في ترجمته للسكوني على تسنُّنه)، (التستيري، قاموس الرجال ٢: ١٢٠). وفي تقييمه لكتاب الجعفريات قال: «فيه أخبار شاذّة». لم ينتبه التستيري إلى ارتباط كتاب السكوني بالجعفريات، ولهذا كانت أحكامه على الجعفريات كذلك؛ السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ١٠٩ ـ ١٠٥.

(١٣) رجال النجاشي: ٣٨.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٥٩.

(١٦) من الاحتمالات الواردة حول طرق الشيخ الطوسي لكتاب السكوني أن كتاب الفهرست للشيخ الطوسي في الأصل فهرست قديم كان لدى الطوسي، وبعد تنقيحه وتصحيحه أضاف عليه بعض المطالب الأخرى. وفي حال صح هذا الاحتمال فسيكون طريق ابن أبي جيد في الواقع ضمن الفهرست القديم، وما ذكره فيما بعد في طريق رواية الأثر المذكور بواسطة حسين بن عبد الله الغضائري كانت ضمن الإضافات التي أضافها الشيخ الطوسي له. وهذا هو السبب في ذكر كتابين للسكوني: **الأوّل**: كتاب حديثي؛ **والثاني**: كتاب النوادر. (انظر في هذا: مدرسي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري ١: ٣٧٢).

(١٧) أشار إلى هذه النقطة الميرزا حسين النوري في (خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٣٧). ذكر النوري في خاتمة مستدرك الوسائل ١: ١٥ ـ ٣٧ بحثاً مفصَّلاً حول كتاب الجعفريات. والسبب في انطباق روايات السكوني وما في الأشعثيات قال النوري: «ويظهر من هذا أن السكوني كان حاضراً في المجلس الذي كان أبو عبد اللهؑ يلقي إلى ابنه الكاظمؑ سنة جده... بطريق التحديث، فألقاه إلى ابنه إسماعيل على النحو الذي تلقاه...». وبالطبع إن تطابق متن الكتابين له تفسيرات أخرى. وفعلاً إن علماء الإمامية كثيراً ما كانوا يعمدون لعرض المجموعات الحديثية المتداولة لديهم، والتي نقلوها عن أحد الأئمة السابقين، على إمام عصرهم، وبعد تأييد الإمام لها يقومون بحذف سلسلة السند، ويجعلون طريقهم متصلة بإمام عصرهم في روايتهم للنسخة المؤيَّدة. والظاهر أن هذا الأسلوب قد مارسوه مع روايات السكوني وجعفريات الصادقؑ، أي إن نسخة إسماعيل بن موسى من الأشعثيات قد عرضوها على آبائهم، وبعد تأييدها تم حذف سلسلة سند السكوني إلى الإمام... من الأمثلة على عملية تغيير السند كتاب السنن والأحكام والقضايا، لعبيد الله بن أبي رافع. بخصوص هذا البحث راجع: محمد كاظم رحمتي، عبيد الله بن أبي رافع وكتاب السنن والأحكام والقضايا، مجلة حديث پژوهي، العدد ٧: ١٠٥ ـ ١٣٠، السنة الرابعة، ربيع وصيف ١٣٩١هـ.ش.

(١٨) رجال النجاشي: ٢٦.

(١٩) العالم الإمامي أبو محمد جعفر بن أحمد القمي في كتابه جامع الأحاديث: ٦٩، ٧٨، ٨٣، ٨٩، ١١١، ١٢٠، ١٣٦، ١٥٤. نقل مرّات متعدِّدة عن المصنَّف المذكور بطريق سهل بن أحمد الديباجي، عن محمد بن الأشعث وطريقه. القمي كانت له كذلك طريق بتحرير السكوني، وهي طريق تختلف عن طريق مشايخ قم وبغداد، عن سهل بن زياد الآدمي، عن حسين بن يزيد النوفلي، عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني (جامع الأحاديث: ٧٣ ـ ١٠٧)؛ تحرير عمرو بن عثمان الخزاز، عن النوفلي (جامع الأحاديث: ٩٣)، وربما نقله من نفس طريق المتداولة بين محدِّثي قم وبغداد، يعني عن طريق إبراهيم بن هاشم عن النوفلي (جامع الأحاديث: ٩٥، ١١٤). وتعدُّد نسخ كتاب السكوني كاشفة عن تداولها بين متقدِّمي محدِّثي الإمامية.

(٢٠) رجال الكشي: ١٦١، ١٦٥؛ فهرست الطوسي: ٢٩٤، رجال النجاشي: ٣٢٤.

(٢١) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.

(٢٢) رجال البرقي: ١٧.

(٢٣) رجال النجاشي: ٣٢٣. رجال البرقي: ١٧، حيث قال: إنه كان من العرب، ولم يكن من الموالي.

(٢٤) رجال البرقي: ٩؛ رجال الكشي: ١٦١.
(٢٥) رجال الكشي: ١٦٧.
(٢٦) المصدر السابق: ١٦٣.
(٢٧) المصدر السابق: ١٦١ ـ ١٦٢.
(٢٨) المصدر السابق: ١٣٦.
(٢٩) المصدر السابق: ٩ ـ ١٠.
(٣٠) المصدر السابق: ١٣٦ ـ ١٣٧. وفي روايةٍ مشابهة: رجال الكشي: ١٧٠ ـ ١٨٥، ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٢٤٩ ـ ٢٥٥.
(٣١) رجال الكشي: ١٣٦ ـ ١٣٧، ١٧٠.
(٣٢) رجال النجاشي: ٣٢٣.
(٣٣) رجال الكشي: ١٦٥.
(٣٤) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
(٣٥) رجال الكشي: ١٦١؛ فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
(٣٦) رجال الكشي: ١٦٣، ١٦٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٣.
(٣٧) رجال الكشي: ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٣٨) المصدر السابق: ١٦٥.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) رجال النجاشي: ٣٢٤.
(٤٢) رجال الكشي: ١٦٧.
(٤٣) المصدر السابق: ١٦١ ـ ١٦٢.
(٤٤) المصدر السابق: ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤٥) المصدر السابق: ١٦٢ ـ ١٦٣.
(٤٦) المصدر السابق: ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٤٧) المصدر السابق: ٢٣٨.
(٤٨) الكليني، الكافي ١: ٣٤.
(٤٩) المصدر السابق ١: ٤٢؛ ٢: ٣٤.
(٥٠) المصدر السابق ١: ٥٤٤؛ ٢: ٦٣٠.
(٥١) المصدر السابق ١: ١٠٧.
(٥٢) المصدر السابق ١: ٥٤٤؛ ٢: ٦٣٠.
(٥٣) فهرست الطوسي: ٢٩٤.
(٥٤) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٤٢٦ ـ ٤٣٠.
(٥٥) رجال النجاشي: ٢٩٨.

(٥٦) فهرست الطوسي: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٣٢٤؛ التستيري، قاموس الرجال ٩: ٥٧٩.

(٥٧) رجال الكشي: ٢٠١.

(٥٨) رجال الطوسي: ٣٤٢.

(٥٩) رجال النجاشي: ٣٥٧.

(٦٠) مدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري ١: ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٦١) ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ مدرسي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري ١: ٤١٥ ـ ٤١٦.

قسم من كتب الحديث لمحمد بن مسلم تعدّ من المصادر المهمة لدى محدِّثي الإمامية من بعده، وخاصة تلامذته في الكوفة، في نقل وتدوين الروايات. وقد بقيت ضمن اثنان من الأصول الإمامية القديمة، ونعني بهما أصل عاصم بن حُمَيْد الحنّاط وأصل علاء بن رزين، وهو أمر مشهود ومعروف. وتوجد العديد من الروايات الفقهية عن محمد بن مسلم (فهرست رواياته الفقهية انظر: الأردبيلي، جامع الرواة ٢: ١٩٤ ـ ٢٠٠، الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٤١٨ ـ ٤٥٤). ويحتمل أن يكون بعض من تلامذته قد قاموا بتجميع رواياته الفقهية ضمن مجموعة خاصة. وما يؤيِّد هذا ما قاله القاضي نعمان المغربي(٣٦٣هـ) في الإيضاح: ٤٣، ٧١ ـ ٧٢، ٩٥، ١٠٥، والذي كان لديه كتاب بعنوان المسائل برواية أبي عبد الله حسين(٣١٢هـ)، والمشهور بحسين الشاعر، أخي ناصر الأطروش(٣٠٤هـ)، حيث نقل جزءاً من تلك الروايات بالوجادة، وكان لقسمٍ منها سندٌ ثابت ينتهي بمحمد بن مسلم (مادلونغ، ص٣٦ ـ ٣٧؛ القاضي نعمان المغربي، الإيضاح (مقدمة رحمتي): ١٦) رغم أن لم يذكر مؤلِّفه، لكن المحتمل أن يكون هذا تحريراً للروايات الفقهية لمحمد بن مسلم برواية تلميذه علاء ين رزين (رجال النجاشي: ٢٩٨)، وكانت نسخة منه لدى ابن بابويه، وقد نقل منها كثيراً في كتابه مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢١، ١٠٧، ١١٤؛ ٢: ١٠، ٣٠، ٣٥، وقد ذكر طريقه لها في مشيخته، وبسبب اختلاف سلسلة سندها اختلف في كونه هو نفسه كتاب الأربعمائة الذي رواه الصدوق بطرق مختلفة. (ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٤). وقد جمع البشير محمدي المازندراني في كتابه مسند محمد بن مسلم الثقفي الطائفي (قم ١٤١٦)، وكاظم جعفر مصباح في المجلد الأول والثالث من كتابه ما رواه الحواريون، جميع الروايات الموجودة عن محمد بن مسلم في الموروث الروائي الإمامي. وقد ذكر التستيري محمد بن مسلم الطائفي المكّي ضمن الرواة السنة (قاموس الرجال ٩: ٥٧٩)، وذلك في ترجمته له. وربما يعود هذا إلى ما ذكره البرقي (في الرجال: ١٧) في ترجمته، الذي يروي عنه كذلك أهل السنة، لكنه من الرواة الإمامية. ولعلّه بسبب الخلط بين محمد بن مسلم الإمامي وآخر سني؛ لتشابه الأسماء.

(٦٢) ابن بابويه، الخصال ١: ٢٠٩؛ ٢: ٦١٠ ـ ٦١١؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ٤٩٤.

(٦٣) رجال النجاشي: ٣٢٤.

(٦٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ٤٩٤.

(٦٥) من الأمثلة التي ربما تم زيادتها للمتن المذكور الرواية الخاصة بالعشق، حيث كانت النسخ المحتوية عليها محلّ نقاش وجدل في عصر الصفوية (رحمتي، «صوفية خراسان وصحيفة الرضا»: ١٣٨

ـ ١٤١). ومن المحتمل أن تكون النسخ المتداولة لصحيفة الرضا بين أهل الحديث من العراقيين قد كانت محل الزيادة من طرف الرواة، ومن جملة تلك الإضافات الحديث الذي أُضيفت له سلسلة سند صحيفة الرضا، والذي يتحدَّث عن مشروعية الخلافة العباسية، حيث الرواية تتحدَّث عن النبي أنه رآه جبرائيل واضعاً لعمامة سوداء اللون. وحين سأل عن السبب أجابه النبيّ بأنها لباس أولاد العباس، وأنهم سيتولون خلافة هذه الأمة، وأن من بين أتباعهم أهل خراسان. هذه الرواية رواها العباسيون قبل أن يستتبّ لهم أمر الخلافة، وكانوا يستدلّون بها على مشروعيتهم في الخلافة، وذلك في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وأُضيفت للصحيفة بعد أن أصبحت مشهورة بين جميع المسلمين. (انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام ١١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦).

(٦٦) الصدوق، الخصال ٢: ٦١٠ ـ ٦٣٧.

(٦٧) رجال الطوسي: ٣٧٥.

(٦٨) بخصوصه انظر: التستيري، قاموس الرجال ٢: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٦٩) الكليني، الكافي ٢: ١٠٣؛ ٨: ١٧٠.

الكليني، الكافي ١: ١١٤ ـ ١١٥؛ ٤: ٢٢٠؛ الصدوق، التوحيد: ٢٨٩.

(٧٠) البرقي، المحاسن ٢: ١٠٨، ١٧٣، ٢٥٩؛ الكليني، الكافي ٢: ١٥٥ ٤: ١٩.

(٧١) البرقي، المحاسن ٢: ٢٠١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٣٦٣؛ الكليني، الكافي ٢: ١٥٥؛ ٤: ١٨٠.

(٧٢) البرقي، المحاسن ٢: ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٧؛ الكليني، الكافي ٥: ٤٨؛ ٦: ٥٤٧.

(٧٣) الكليني، الكافي ٢: ٤٣٦.

(٧٤) البرقي، المحاسن ٢: ١١٣.

(٧٥) الكليني، الكافي ١: ١١٤؛ ٢: ١٢٩؛ ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣٩؛ ابن بابويه، التوحيد: ٢٣٠.

(٧٦) ابن قولويه، كامل الزيارات: ١٦٧، ٣٦٢.

(٧٧) ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣١٨ ـ ٣١٩، ٣٣٦.

(٧٨) رجال ابن الغضائري: ٢٩.

(٧٩) البرقي، المحاسن ٢: ١٠٨، ١٧٣، ١٩٥، ٢١٣؛ الكليني، الكافي ٦: ٢، ٢٨٨، ٢٩٦.

(٨٠) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الأراني): ٢٠ ـ ٢١.

(٨١) البغدادي، تاريخ بغداد: ٤٩٤.

(٨٢) ابن بابويه، الخصال ٢: ٦٠٩ ـ ٦١٠.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) الخصال ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٨٥) البرقي، المحاسن ١: ٣٧٢.

(٨٦) الأمالي: ٣٩٦، ٦٥٦ ـ ٦٥٩.

(٨٧) تاريخ الطبري ٨: ٣٥٥.

(٨٨) فهرست الطوسي: ١٣٧.

(٨٩) رجال النجاشي: ١٦٧.

(٩٠) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ٢٠.

(٩١) الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ١٩، والذي أرجع سبب تجريح الحسن بن الراشدي إلى العبارة التي ذكر فيها البرقي بالخطأ أنه كان وزيراً لثلاثة من خلفاء العباسيين.

(٩٢) رجال الطوسي: ٢٠٢.

(٩٣) المعلومات الكاملة حول الكتابات الثلاثة في الموروث الحديثي الإمامي يمكن الاطلاع عليها ضمن: الراشدي، آداب أمير المؤمنين بحديث الأربعمائة (مقدمة الآراني): ٢٥ ـ ٣٣.

(٩٤) رجال الكشي: ٥٩٠ ـ ٥٩١. وهنا نشير إلى مسألةٍ مهمة، وهي محتوى كتاب الجعفريات وصحيفة الرضا، من حيث الروايات التي جمعتها، والتي تحتاج إلى البحث والتحقيق كلّ واحدة على حدة.

التجديد في الاستدلال الكلامي

إمامة أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً

. القسم الأوّل .

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي(*)

خلاصة

تناولت هذا الدراسة إثبات قابلية الفكر الكلامي للتجديد على صعيد المنهج الاستدلالي وأدوات الاستدلال العلمي، وذلك من خلال تطبيق المنهج الاستقرائي وحساب الاحتمالات؛ لإثبات واحدة من أهمّ مسائل علم الكلام التي طالما احتدم حولها الصراع الفكري بين المسلمين، ألا وهي مسألة الإمامة، وإمامة الأئمة الاثني عشر، وذلك من خلال تطبيق الخطوات الخمس المتّبعة والمعروفة في المنهج الاستقرائي على مسألة إمامة الأئمة الاثني عشر﵈، وتوظيف كلّ ما يمكن التمسُّك به لذلك ـ من النقل والعقل والاعتبار ـ، واعتباره قرينة ظنية تفيد قيمةً احتمالية، تُضاف إلى باقي القيم الاحتمالية حتّى نصل إلى اليقين بصحّة الفرضية المختارة، وضآلة الاحتمال المخالف لها.

مدخلٌ

المراقب لحركة علم الكلام الاسلامي يجد أنه قد أُشبع البحث في مسائل هذا العلم بكلّ اتجاهاته، الأشعري والمعتزلي والإمامي وغيرها ـ طوال الألفية الهجرية

(*) أستاذٌ وباحث في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت﵈.

الماضية ـ، وفقاً للمنهج الاستدلالي القياسي المدرسي؛ ولذا لم يعدّ الجهد الكلامي المبذول ما بعد زمن العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري وما بعده ـ عدا المائة الأخيرة ـ في كثير من إسهاماته يحتوي على إضافات مضمونية أو منهجية جديدة في هذه المسألة، فهو لا يتجاوز أن يكون إعادة تظهير وإنتاج جديد للبحث السابق، ولكنْ بصياغات أكثر وضوحاً وأبلغ بياناً من ذي قبل، وهذا لا يلغي بالطبع أن تكون هناك محاولات تجديدية أو تعميقية في بعض نواحي هذا البحث(١)، إلاّ أنّ السمة العامّة هو ما ذكرناه؛ وذلك بسبب توقُّف البحث الاجتهادي والتخصُّصي في علم الكلام منذ القرن الثامن على جهود العلامة الحلّي الكلامية ومدرسته، حيث تمّ التركيز على اختصاصين فقط من بين سائر الاختصاصات الإسلامية الأخرى، ألا وهما: الفقه؛ والأصول.

والسؤال المطروح بشكل أساس هو ما يلي: هل يمكن التجديد في مسائل ومناهج الاستدلال الكلامي باستحداث موضوعات كلامية جديدة ومناهج استدلالية إثباتية مختلفة عن المنهج التقليدي والمدرسي السائد، أو محاولة تطويره والارتقاء به، أم أنّ البحث الكلامي قد توقَّف واستوفى غرضه على صعيد المنهج والمضمون معاً، ولم يعُدْ يمكن تقديم شيءٍ جديد فيهما؟

والجواب: أجل، إنّ التجديد المنهجي والمضموني ممكنٌ، بل واقع، وإنْ كان جزئياً ومحدوداً وبطيئاً.

أمّا التجديد المضموني فهو ما طرح على بساط البحث الكلامي أخيراً، وعرف بمسائل الكلام الجديد، بناء على استبعاد فرضية أنه علم كلام جديد مستقلّ برأسه مقابل علم الكلام القديم، كما هو مختار بعض الأعلام المعاصرين(٢).

وأمّا التجديد المنهجي فهو ما طرحه السيد الشهيد الصدر في المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات وتجميع القرائن الظنية، وطبّقه على بعض المسائل الكلامية في التوحيد والنبوة.

والدراسة الماثلة هي محاولةٌ تطبيقية جديدة لهذا المنهج في مسألة الإمامة، وبالتحديد مسألة إمامة الأئمة الاثني عشر‏. ويعتبر البحث في موضوعة الإمامة من

الموضوعات بالغة الأهمية في الفكر الكلامي لدى المسلمين عامّة، حتّى قيل: إنّ «أعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[٣]؛ وذلك لأنّ الوضع في كلّ مذهب من المذاهب إنّما يتقرّر في ضوء هذه القاعدة خاصة؛ ولذا عدّها الإمامية من الركائز ومن أصول الدين[٤]، وكرّسوا جهدهم الكلامي من أجل تثبيتها، حتّى عُرفوا بين المذاهب بـ (الإمامية) نسبةً إليها، وذلك لوفرة النصوص الواردة بشأنها من الفريقين، ممّا يضع الباحث ـ أيّاً كان اتجاهه ـ أمام مسؤولية دراستها ومعالجتها بمنهجية علمية دقيقة، ومن ثم تحديد الموقف الصحيح إزاءها، باعتبار تواترها سنداً، وأهمية مضمونها دلالة، لأنّها تريد تحديد مصير أُمّة ومستقبل رسالة، ومن هنا فليس من الوارد إطلاقاً إهمالها، أو المرور عليها مرور الكرام، أو تقديم معالجات سطحية فيها.

السابقة التأريخية لتطبيق المنهج الاستقرائي في علم الكلام

لا شَكَّ أنّ محاولة إدخال المنهج الاستقرائي لأول مرّة في دائرة المعارف الدينية والعلوم الشرعية يرجع إلى فترة قريبة، وذلك على يد السيد الشهيد الصدر رحمه الله. ويعدّ هذا الانجاز العلمي بحقٍّ من إبداعاته القيّمة، التي حقّق من خلالها نقلة نوعية على مستوى المنهجية الاستدلالية في هذه العلوم، وليس على مستوى الاستدلال فحَسْب، كما سيأتي التمييز بينهما في كلامه.

وقد بدأ الشهيد الصدر بذرة إبداعه هذا في علم الأصول، ثم شيّد أُسسه النظرية في كتابه القيّم «الأسس المنطقية للاستقراء». فلقد «تعرَّض السيد الصدر ضمن أبحاثه الأصولية ـ لدى مناقشته للأخباريين في مدى حجّية البراهين العقلية ـ إلى نمط التفكير المنطقي الأرسطي، ونقده بما لم يسبق إليه أحدٌ، وبعد ذلك طوّر من تلك الأبحاث، وأكملها، وأضاف إليها ما لم يكن يناسب ذكره ضمن الأبحاث الأصولية، فأخرجها باسم «الأُسس المنطقية للاستقراء»[٥]. ثم قام بتطبيق هذه النظرية في عدّة مجالات معرفية وعلوم شرعية، نكتفي بالإشارة إلى عناوينها فقط، وهي:

أ. نظرية المعرفة[٦].

ب ـ علم الأصول[٧].

ج ـ علم الرجال[٨].

د ـ علم الكلام[٩].

ولا نريد الخوض في هذه المجالات بشكلٍ تفصيلي[١٠]؛ لخروجها عن الغرض المقصود، ولكنْ نتوقَّف عند تطبيق هذه النظرية في علم الكلام؛ لمناسبته مع موضوع بحثنا؛ وأيضاً لكون البحث الكلامي هو الغرض الأساس في وضع أصل النظرية عند مؤسِّسها، أعني السيد الشهيد، كما سيتّضح لاحقاً.

نماذج تطبيقية للمنهج الاستقرائي في علم الكلام

لقد أفاد الشهيد الصدر من المنهج الاستقرائي في أهمّ مسائل علم الكلام حساسية، ألا وهي مسألة إثبات الصانع سبحانه، فاتحاً بذلك باباً معرفياً واسعاً على مستوى المنهجية الاستدلالية في هذا العلم، وليس على مستوى الاستدلال فحَسْب؛ إذ ثمّة فرقٌ بين المنهجية الاستدلالية وبين الاستدلال ذاته، «فأنت قد تستدلّ على أنّ الشمس أكبر من القمر بأنّ العلماء يقولون ذلك، والمنهج هنا هو اتخاذ قرارات العلماء دليلاً على الحقيقة؛ وقد تستدلّ على أنّ فلاناً سيموت بسرعةٍ بأنك رأيت حلماً ورأيت في ذلك الحلم أنّه مات، والمنهج هنا هو اتخاذ الأحلام دليلاً على الحقيقة؛ وقد تستدلّ على أنّ الأرض مزدوج مغناطيسي كبير، ولها قطبان: سالب؛ وموجب، بأنّ الإبرة المغناطيسية الموضوعة في مستوىً أفقي تتجه دائماً بأحد طرفَيْها إلى الشمال وبالآخر إلى الجنوب، والمنهج هنا هو اتخاذ التجربة دليلاً. وصحّة كل استدلال ترتبط ارتباطاً أساسياً بصحّة المنهج الذي يعتمد عليه»[١١].

لم يقِفْ الصدر عند عتبة التنظير مكتفياً بتشييد نظريته فحَسْب، بل اقتحم ميدان التطبيق العملي، فكانت باكورة تطبيقاته في علم الكلام، وذلك من خلال التطبيقات التالية:

التطبيق الأوّل: إثبات الصانع تعالى

وهذه المسألة تشكّل ـ بلا شَكّ ـ حجر الزاوية في علم الكلام الاسلامي، وفي

الفكر الديني بشكلٍ عام؛ ولذا تكثّفت جهود الفلاسفة والمتكلّمين لإثباتها، كما تكثّفت في مقابلها جهود الفكر الإلحادي لنفيها. والأدلة على إثباتها متنوعة وكثيرة، كان آخرها ما انتهى إليه السيد الشهيد الصدر من الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، الذي أشار إليه في الأسس المنطقية، وأورده مفصّلاً في بحثه التمهيدي لرسالته العملية «الفتاوى الواضحة»، والموسوم بـ «موجز في أصول الدين».

وفي الأساس إن هذه المسألة كانت هي الباعث لدى الشهيد الصدر لوضع دراسته الشاملة في كتابه الفذّ «الأسس المنطقية للاستقراء»، الذي خلص فيه إلى القول في كلمته الختامية عن هذه الدراسة: إنها جاءت لتبرهن «على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخَّيْنا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة، وهذه الحقيقة هي: أنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبِّر لهذا العالم، عن طريق ما يتَّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال ـ كأيّ استدلالٍ علميّ آخر ـ استقرائي بطبيعته»[١٢]. كما عرَّف السيد الشهيد كتابه الأسس في عنوانه الرئيسي بأنه: «دراسة جديدة للاستقراء، تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله»، ممّا يعني بأنّ المنطلق العقائدي كان هو المنطلق الأساس لطرح نظرية الاحتمال والمنهج الاستقرائي في هذا الكتاب.

التطبيق الثاني: إثبات النبوّة

وهي ثاني أهم مسألة في علم الكلام قام السيد الصدر بتطبيق نظريته فيها بخطواتها المتقدّمة. فهذا المنهج كما كان صالحاً لإثبات القضية الأولى في علم الكلام فإنه صالحٌ أيضاً لإثبات القضية الثانية فيه. فـ «كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي كذلك تثبت نبوّة محمد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»[١٣]، وذلك انطلاقاً من عقيدته بأنّه

يمكن الإفادة من هذا المنهج في الكثير من العلوم والمعارف العقدية وغيرها.

لقد توقَّف الشهيد الصدر. صاحب النظرية . في تطبيق المنهج الاستقرائي بشكلٍ صريح عند هاتين المسألتين في تراثه الكلامي، تاركاً الباب مفتوحاً وراءه لمزيدٍ من التطبيقات العقدية والكلامية.

التطبيق الثالث: إثبات كون الإمامة بالنصّ

تعتبر مسألة كون الإمامة بالنصّ حجر الزاوية في نظرية الإمامة. وقد بحث السيد الشهيد الصدر هذه المسألة طبقاً للمنهج الاستقرائي، ولكنْ بشكلٍ غير معلن ومن دون تصريح بذلك، أي من دون أن يطبِّق خطوات المنهج الخمس على المسألة بشكلٍ واضح، كما فعل في بحث إثبات الصانع، وبحث النبوّة. ولكنّ روح البحث وسياقه كانت وفقاً للمنهج المذكور. ومن هنا فإن البحث في هذه المسألة بحاجةٍ إلى محاولة اكتشاف خطوات المنهج المضمَّنة داخل البحث، وإعادة تظهيرها وتطبيقها بشكلٍ منضبط ودقيق. ولعلّنا نوفَّق لذلك في دراسةٍ أخرى.

محاولةٌ تطبيقية رابعة

يمكن اعتبار موضوع البحث لإثبات إمامة الأئمة الاثني عشر﴿ع﴾ طبقاً للمنهج الاستقرائي المحاولة التطبيقية الرابعة للمنهج المذكور في إحدى أهم الموضوعات الكلامية، بعد مسألتَيْ إثبات الصانع وإثبات نبوّة النبيّ﴿ص﴾. فهذه المحاولة في الواقع تعتبر خطوةً جديدة في الطريق الذي فتحه الشهيد الصدر أمام الباحثين في هذا المجال.

وقد تمّ في هذه المحاولة التجديدية تطبيق الخطوات الخمس المعروفة . والآتي ذكرها . لهذا المنهج على مسألة الإمامة. واستدعى ذلك في الخطوة الأولى حشد أكثر الأدلة الواردة بشأن أهل البيت﴿ع﴾ من الكتاب والسنّة والعقل والاعتبار، للتعامل معها على أساس قيمتها الاحتمالية والمنطقية.

ثم طُرحت في الخطوة الثانية الفرضية الصحيحة لتفسير هذه الأدلة في ضوء إمامة أهل البيت﴿ع﴾.

وأما في الخطوة الثالثة فقد طُرحت باقي الفرضيات المخالفة للفرضية الصحيحة، مع مناقشتها وبيان فسادها.

وفي الخطوة الرابعة تمّ التوصُل إلى أنه إذا كانت الفرضيات المخالفة لا تنهض لتفسير كلّ هذه الأدلة الواردة بشأن أهل البيتﷺ، فمن المؤكّد جداً إذن صحة فرضية إمامتهم وولايتهمﷺ؛ لأن الأمر لا يخلو من صحّة أحد هذه الفرضيات المطروحة، وقد تمّ إبطال باقي الفرضيات، فينحصر الأمر في الفرضية المختارة، فتكون هي المتعيِّنة.

وأما الخطوة الخامسة والأخيرة فقد تمّ الربط فيها بين الترجيح الذي تقرّر في الخطوة الرابعة لفرضية الإمامة وبين ضآلة الاحتمال للفرضية المعاكسة. وهذا الربط بين النقطتين يعني أنّ درجة الترجيح للفرضية الأولى تتناسب عكسياً مع ضآلة الاحتمال للفرضية الثانية، فكلّما كان هذا الاحتمال أكثر ضآلة كان ذلك الترجيح أكثر إقناعاً وأكبر قيمةً.

وعلى كلّ حال فإن مزية هذه الدراسة تكمن في محاولة التجديد في منهج البحث الكلامي في مسألة الإمامة، وذلك من خلال تطبيق المنهج الاستقرائي فيها كآليةٍ جديدة تضاف إلى آليات الإثبات الكلامي.

وأما منهجية البحث فهي تقوم على مجموع دليلين:

١ـ **الدليل النقلي**: ويقصد به الأعمّ من الدليل الروائي والتأريخي. وهذا يمثّل مادّة الدليل.

٢ـ **الدليل الاستقرائي**: وهو الذي يعتمد على حساب الاحتمالات وتجميع القرائن. وهذا يمثّل صورة الدليل.

حول المنهج الاستقرائي

قبل الخوض في تطبيق المنهج الاستقرائي على مسألة الإمامة ينبغي التعرُّف على هذا المنهج وشرحه من خلال النقاط التالية:

١. تحديد منهج البحث

أشرنا إلى تنويع المناهج الاستدلالية في مسألة الإمامة، وأنها على صنفين:

أ. المنهج المدرسي الذي يستمدّ مادّته من النقل تارةً، ومن العقل أخرى. وهذه المادّة تقع تارةً في صغرى الدليل، وأخرى في كبراه.

وخاصّية هذا المنهج هي أنّ القيمة العلمية والمنطقية للدليل فيه هي قيمة استقلالية، وليست انضماميةً بلحاظ الأدلة الأخرى، ومن هنا فإنّه لو تمّ تفنيد أيّ دليل منها من قبل الخصم فإنّه يفقد قيمته العلمية آنذاك، ويخرج عن دائرة الاستدلال، وهكذا حتى تصل النوبة إلى أصل الدعوى فتسقط من رأس أيضاً.

وقد كان هذا المنهج ـ ولا زال ـ هو المنهج الحاكم على المدرسة الكلامية لدى المسلمين كافّةً، منذ أكثر من ألف سنة.

ب ـ المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، والخاصّية في هذا المنهج هي على عكس المنهج السابق، كما سيأتي بيانه في النقطة الثالثة.

وعلى أيّ حالٍ فإنّ المنهج المعتمد لدينا في بحوث هذه الدراسة هو المنهج الاستقرائي، وسوف نأتي على ذكر خصائص ومزايا هذا المنهج، بعد أن نبيِّن خطواته في النقطة اللاحقة.

٢. الاستقراء بين المنطق الأرسطي والمنهج الاستقرائي

يشترك المنهج الأرسطي والاستقرائي في تعريف الاستقراء بأنه كل استدلال يسير من الخاصّ إلى العامّ. ولا خلاف بينهما في دخول الاستقراء الناقص في هذا التعريف، إنما الخلاف في دخول الاستقراء التامّ فيه؛ فقد اعتبره المنطق الأرسطي منه، فيما أخرجه المنهج الاستقرائي؛ باعتبار عدم انطباق التعريف عليه؛ وذلك لكون النتيجة فيه مساوية لمقدّماتها، فلا يكون السير من الخاصّ إلى العامّ.

وهذه ملاحظةٌ منهجية يسجِّلها المنهج الاستقرائي على المنهج الأرسطي. ولذا يقول السيد الشهيد الصدر مدافعاً عن المنهج الاستقرائي: «ونحن إذا قارنّا مفهومنا عن الاستقراء بالمفهوم الأرسطي نجد أن الاستقراء في مفهومنا لا يمكن أن يقسم إلى:

استقراء كامل؛ واستقراء ناقص؛ لأننا نريد بالاستقراء كلّ استدلال يسير من الخاصّ إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من الخاصّ إلى العام، بل تجيء النتيجة مساوية لمقدّماتها، كما رأينا في المثال الثاني للاستنباط الذي قدَّمناه سابقاً. ومن أجل ذلك يعتبر الاستقراء الكامل استنباطاً، لا استقراء. وإنما الاستقراء الذي يسير من الخاص إلى العام هو الاستقراء الناقص فقط. وعلى هذا الأساس نعرف أن تقسيم المنطق الأرسطي للاستقراء إلى: كامل؛ وناقص، كان لتجاوزه عن المفهوم الذي حدَّدناه للاستقراء، واتخاذ الاستقراء تعبيراً عاماً عن كلّ استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد»[١٤].

٣ـ خطوات المنهج الاستقرائي

يتحدَّد المنهج الاستقرائي في خمس خطوات لا بُدَّ من توفُّرها لكي ينتج. وهذه الخطوات هي:

الأولى: أن نواجه عدّة ظواهر في المجال الذي نريد تطبيق المنهج الاستقرائي فيه، كالمجال الحسّي مثلاً.

الثانية: أن ننتقل بعد ملاحظة الظواهر وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً. ويقصد بكونها صالحةً لتفسير تلك الظواهر أنها إذا كانت ثابتةً في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

الثالثة: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن ثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جدّاً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقلّ ضئيلة جدّاً، كواحد في المائة أو واحد في الألف.

الرابعة: نستخلص من ذلك أنّ الفرضية صادقة. ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسَسْنا وجودها في الخطوة الأولى.

الخامسة: إنّ درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية

تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضية. فكلما كانت هذه النسبة أقلّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتّى تبلغ في حالاتٍ اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحّة الفرضية[١٥].

وهذه الخطوات لا بُدَّ من توفُّرها في كلّ مجالٍ يراد تطبيق المنهج الاستقرائي فيه، سواء كان ذلك المجال من مجالات الحياة الاعتيادية أو من المجالات العلمية.

وتوضيحاً للفكرة نعرضها ضمن نموذجين تطبيقيّين من كلا المجالين:

النموذج الأوّل: من حياتنا الاعتيادية، وهو أن يفترض وصول رسالةٍ ما إليك بالبريد، فتقرأها وتعرف أنها من أخيك، لا من شخصٍ آخر، من خلال عدّة قرائن، فإنك بذلك قد مارسْتَ استدلالاً استقرائياً قائماً على حساب الاحتمال لإثبات هذه النتيجة، مهما كانت هذه القضية واضحةً بنظرك. والخطوات التي قمْتَ بها هي ما يلي:

الخطوة الأولى: مواجهة عدّة ظواهر في الرسالة، من قبيل: إنها تحمل اسماً يتطابق مع اسم أخيك تماماً؛ وإنها بخطه الذي تعرفه في كتابة الألف والباء والتاء وغيرها؛ وإنها بنفس أسلوبه في التعبير ونقاط الضعف والقوّة وطريقة الإملاء والأخطاء الإملائية التي يقع فيها عادةً؛ والرسالة تحمل مطالب تتَّفق تماماً مع حاجات أخيك.

الخطوة الثانية: مواجهة فرضيتين لتفسير هذه الظواهر: **إحداهما**: صالحة لتفسيرها، وهي أن تكون من أخيك؛ **والثانية**: أن تكون من غيره.

الخطوة الثالثة: إذا لم تكن فرضية أنها من أخيك صالحة، وكانت من غيره، فما هي فرصة أن تتواجد فيها كلّ تلك المعطيات والظواهر المذكورة في الخطوة الأولى؟

إن هذه الفرصة بحاجةٍ إلى مجموعة كبيرة من الافتراضات؛ لأننا لكي نحصل على كل تلك المعطيات يجب أن نفترض أن شخصاً آخر يحمل نفس الاسم، ويشابه أخاك في أسلوبه وعباراته وتنسيق الكلمات وطريقة الإملاء والأخطاء الإملائية، وأن تكون طلباته نفس الطلبات لدى أخيك. وهذه مجموعةٌ من الصُّدَف يعتبر وجودها جميعاً ضئيلاً جداً، وكلّما ازداد عدد هذه الصدف التي لا بُدَّ من افتراضها تضاءل

الاحتمال أكثر فأكثر.

الخطوة الرابعة: إذا كان احتمال فرضية كون الرسالة من غير أخيك ضئيلاً جدّاً فمن الراجح جدّاً بدرجةٍ كبيرة ـ بحكم تواجد هذه الظواهر فعلاً ـ أن تكون الرسالة من أخيك.

الخطوة الخامسة: أن تربط بين الترجيح الذي قرَّرته في الخطوة الرابعة ـ الذي مؤداه أنّ الرسالة من أخيك ـ وبين ضآلة الاحتمال التي قررتها في الخطوة الثالثة ـ وهي ضآلة احتمال أن تتواجد كل تلك الظواهر في الرسالة بدون أن تكون من أخيك ـ، ويعني الربط بين هاتين الخطوتين أن درجة ذلك الترجيح تتناسب عكسياً مع ضآلة هذا الاحتمال، فكلّما كان هذا الاحتمال أقلّ درجةً كان ذلك الترجيح أكبر قيمة وأقوى إقناعاً، وإذا لم تكن قرائن عكسية تنفي أن تكون الرسالة من أخيك فسوف تنتهي من هذه الخطوات الخمس إلى القناعة الكاملة بأن الرسالة من أخيك[16].

النموذج الثاني: وهو في المجال العلمي. وله أمثلةٌ عديدة، نكتفي بواحد منها، وهو تطبيق خطوات المنهج على إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام موضوعة البحث في هذه الرسالة. والخطوات التي يمكن افتراضها هنا حَسْب المنهج المذكور هي:

الخطوة الأولى: أن نواجه مجموعة من المعطيات والوثائق والشواهد والقرائن التأريخية والنقلية ـ من الكتب السماوية السابقة ومن القرآن الكريم والسنّة الشريفة والواقع التأريخي للمسلمين ـ الدالّة على إمامة جماعة تخلف النبيّ صلى الله عليه وآله من بعده باستخلافٍ منه، وقد ورد في بعضها تعيينهم بالعدد، وفي بعضها تعيينهم بالاسم، وفي بعضها تحديدهم بمواصفات وعناوين عامّة ـ كالعترة، وأهل البيت، وأولي الأمر ـ لا تنطبق إلاّ عليهم، وفي بعضها تذكر فضائلهم، بل تفضيلهم على الأمّة جميعاً، وفي بعضها تخصّهم بأحكامٍ فقهية لا يشاركهم فيها أحدٌ من الأمة، ممّا يعني تخصيصهم بمزيّة خاصة بهم، وهكذا.

الخطوة الثانية: أن نواجه فرضية القول بإمامتهم كفرضية تفسِّر لنا النصوص السابقة؛ باعتبار صلاحية هذه الفرضية لتفسير جميع المعطيات السابقة.

الخطوة الثالثة: إذا لم تكن الفرضية المذكورة صالحةً لتفسير المعطيات

والنصوص السابقة ـ رغم كثرتها وتنوُّعها ـ فما هي إذن الفرضية البديلة لكلّ ذلك؟

يمكن أن تكون الفرضية البديلة لتفسير كل تلك المعطيات هي فرضية إثبات فضيلة لأهل البيت عليهم السلام باعتبار قرابتهم من النبيّ صلى الله عليه وآله، وكذلك لصلاحهم وعلمهم، أي إن الحيثية التعليلية لفضلهم مركَّبة من هذه العناصر الثلاثة: الصلاح؛ والعلم؛ والقرابة، وإلاّ فإن كلّ واحد من هذه العناصر الثلاثة يمكن أن يتّصف به غيرهم، نعم الفصل المميِّز فيها هو القرابة، كما لا يخفى.

ولكنّ هذه الفرضية تستبطن افتراضات عديدة، فهي تستبطن افتراض ارتكاب مخالفة الظاهر في جميع الألفاظ الواردة في هذه المعطيات وحملها على غير ظواهرها وسياقاتها، كما تستبطن أيضاً افتراض أن النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينطلق في تحديد الموقف تجاه قرابته من منطلق رسالي، بل انطلق في جميع هذه المعطيات والبيانات ـ ومنذ صدر الدعوة حتّى ختامها ـ من منطلق أُسَري وعاطفي؛ تكريساً لمبدأ القرابة والعشيرة الذي أراد أن لا يكون هو المعيار في التفاضل، كما تستبطن أيضاً افتراض أن يكون كل هذا الحشد الهائل من المعطيات متناسباً كمّاً وكيفاً مع أهمّية القضية التي يُراد إثباتها، وهي قضية فضيلة قرابته صلى الله عليه وآله، ووجوب احترامهم، بمعنى أنّ قضية بهذا الحجم وبهذا المستوى تستدعي بشكلٍ منطقي وطبيعي ورود كلّ هذه البيانات القرآنية والنبوية على طول خطّ الدعوة، وبمختلف الأشكال الفعلية والقولية، كما تستبطن أيضاً افتراض أن تكون بعض البيانات النبوية مفرغة من معناها ومهملة لا تحمل معنىً محصَّلاً في نفسها، كما في الأحاديث الواردة في تحديد عدد الأئمة أو الخلفاء أو الأمراء بالاثني عشر، فإنا إذا لم نفسِّرها بإمامة أهل البيت عليهم السلام فلا بُدَّ من تفسيرها بغيرهم، وستعرف تخبُّط باقي المدارس غير الإمامية في تفسيرها بغيرهم، وفي بيان المراد بها عندهم ـ كما سيأتي بيانه مفصَّلاً ـ بما لا يرجع إلى معنى محصَّل، حتّى اعترف بعضهم بالعجز عن تفسيرها تفسيراً مقنعاً[١٧].

الخطوة الرابعة: إذا كان احتمال تفسير اجتماع كلّ هذه المعطيات لتأكيد فضيلتهم ـ فقط ـ ضعيفاً فمن الراجح إذن جدّاً صحة الفرضية الأولى التي تذهب إلى التأكيد على إمامتهم وولايتهم عليهم السلام.

الخطوة الخامسة: أن نربط بين الترجيح الذي قرّرناه في الخطوة الرابعة لفرضية الإمامة وبين ضآلة الاحتمال للفرضية المعاكسة، ويعني الربط بين هاتين النقطتين أنّ درجة الترجيح للفرضية الأولى تتناسب عكسياً مع ضآلة الاحتمال للفرضية الثانية، فكلّما كان هذا الاحتمال أكثر ضآلةً كان ذلك الترجيح أكثر إقناعاً وأكبر قيمة.

أقول: وهذا هو المنهج الذي سنتّبعه في مباحث هذه الدراسة لإثبات إمامة أهل البيت عليهم السلام عبر تطبيق الخطوات الخمس المذكورة.

٤. مزايا المنهج الاستقرائي

المزية الأولى: انضمامية القيمة

إنّ القيمة العلمية في المنهج المذكور لا تتولّد من دليلٍ أو قرينة واحدة، كما هو المنهج الاستدلالي التقليدي، بل هي حاصل ضرب القيم الاحتمالية للقرائن المتوفّرة. وعليه فالقيمة وفقاً لهذا المنهج انضمامية، بمعنى أنها إذا سقطت فيه قرينة عن صلاحية الاستدلال خرجت بمفردها، وبقي الباقي صالحاً للاستدلال، ولا ينهار الدليل بأكمله.

المزية الثانية: إعادة توظيف الأدلة الخارجة عن الاستدلال

يتيح هذا الدليل ـ مضافاً إلى قيمته في نفسه ـ الفرصة أمام الباحث مرّة ثانية لتوظيف الأدلة الخارجة عن دائرة الاستدلال، والمزعوم سقوطها من قبل الخصم عن إفادة اليقين حَسْب المنهج المدرسي، فإنّه يمكن الإفادة منها كاحتمالات وقرائن ظنية في المقام؛ لأنّ المناقشة ـ عند المناقش ـ قد تكون في إفادة الدليل درجة اليقين، وليست في إفادته الاحتمال أو الظنّ[١٨].

وقد أفاد بعض الفلاسفة الإلهيين في الغرب من المنهج الاستقرائي أو من نظرية الاحتمال في ترميم وإعادة توظيف بعض الأدلة التي نوقش في دلالتها على إثبات وجود الله تعالى من قبل بعض الفلاسفة ـ من أمثال: هيُوم وكانْت وداروِن ـ بعد عصر النهضة

في الغرب، فلجأ هؤلاء الفلاسفة من أنصار الإلهيات الطبيعية ـ بعد أن خضعوا لإشكالات المستشكلين على الأدلة المدرسية في الفكر الكلامي المسيحي، والتي استمرّت قروناً قبل عصر النهضة ـ إلى منهج الاحتمال والقرائن لمواجهة موجة الإنكار لإثبات وجود الله تعالى، بعد التنزُّل في التعامل مع الأدلة المطعون فيها سابقاً على أنها قرائن في المنهج الاستقرائي(١٩).

المزية الثالثة: سعة دائرة المنهج

إنّ دائرة الإثبات في كلّ دليل تنسجم عادةً مع طبيعة الدليل فيه. فالدليل الحسّي دائرة إثباته الحسّ، والدليل العقلي دائرة إثباته العقل، والدليل النقلي دائرة إثباته النقل. وأما منهج الدليل الاستقرائي فهو منهجٌ استدلالي عقلائي عامّ وشامل لجميع نواحي الحياة العلمية و العملية معاً على السواء؛ فإنّ هذا المنهج في الوقت الذي يصلح لإثبات قضية نظرية هامّة بمستوى وجود الصانع سبحانه، يصلح أيضاً لإثبات قضية حياتية بسيطة، من قبيل: إنّ هذه الرسالة الواصلة إليك بالبريد ـ مثلاً ـ هي من أخيك، لا من شخصٍ آخر، فإنّ «منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم هو المنهج الذي نستخدمه عادةً لإثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية، فما دمنا نثق به لإثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق بصورةٍ مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً. فأنتَ في حياتك الاعتيادية حين تتسلم رسالة بالبريد، فتتعرَّف بمجرد قراءتها على أنها من أخيك؛ وحين تجد أن طبيباً ينجح في علاج حالات مرضية كثيرة، فتثق به وتتعرَّف على أنه طبيب حاذق؛ وحين تستعمل حقنة بنسلين في عشر حالات مرضية، وتصاب فور استعمالها في كلّ مرّةٍ بأعراض معيَّنة متشابهة، فتستنتج من ذلك أن في جسمك حساسية خاصة تجاه مادة البنسلين، أنت في كلّ هذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

ونفس المنهج يستخدمه العالم الطبيعي في تعامله مع حقائق الكون لتحليلها وفهمها، فهو «حينما لاحظ خصائص معينة في المجموعة الشمسية، فيتعرَّف في ضوئها

على أنها كانت أجزاء من الشمس وانفصلت عنها؛ وحينما استدلّ على وجود (نبتون) أحد أعضاء هذه المجموعة، واستخلص ذلك من ضبط مسارات حركات الكواكب، قبل أن يكتشف نبتون بالحسّ؛ وحينما استدلّ في ضوء ظواهر معينة على وجود الإلكترون، قبل التوصُّل إلى المجهر الذري، إن العالم الطبيعي في كل هذه الحالات ونظائرها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»[٢٠].

المزية الرابعة: إفادة الدليل للوثوق بدرجةٍ عالية

إنّ درجة الوثوق الحاصلة من منهج الدليل الاستقرائي يمكن تقويمها من خلال مقياسين:

الأوّل: المقياس المنطقي، أي من خلال تحليل هذا الدليل منطقياً، واكتشاف الأسس المنطقية والرياضية التي يقوم عليها. وهذا ما تكفَّل به كتاب الأسس المنطقية بشكل تفصيلي.

الثاني: المقياس التطبيقي والعملي لهذا المنهج، الذي يعتمده العقلاء عادةً في حياتهم الاعتيادية واستدلالاتهم العلمية والتجريبية، كما لاحظنا ذلك في الأمثلة السابقة، حيث يركنون إلى النتيجة الحاصلة منه، ويثقون بها، ويرتِّبون الآثار عليها، وإنْ لم تكن الأسس الرياضية والمنطقية واضحةً لديهم تفصيلاً.

وعليه، فإنه كما يمكن اعتماد المقياس الثاني في مختلف نواحي الحياة لدى العقلاء يمكن اعتماده أيضاً في اعتقاداتهم وأصول دينهم؛ إذ ما الفرق بين القضية التجريبية والقضية العقدية إذا كان المنهج ينتج مستوى واحداً من الوثوق والاطمئنان؟

وقد اعتمد السيد الشهيد كلا المقياسين بما يناسب مستوى المخاطب في كلٍّ منهما؛ فقد اعتمد الأول في «الأسس المنطقية»، واعتمد الثاني في كتابه «موجز في أصول الدين». وسوف نشير بإيجازٍ شديد إلى الأول تحت عنوان: (القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي). وعليه فإنا ومن خلال ما تقدَّم عرضه من الأمثلة السابقة نكون قد جمعنا ـ إلى حدٍّ ما ـ بين كلا المقياسين.

ولمّا كانت درجة الوثوق والإقناع في المنهج الاستقرائي عاليةً عند العقلاء ـ لاعتماده على قرائن كثيرة يصعب ردّها أو رفضها جميعاً مرّةً واحدة ـ فقد استخدم القرآن الكريم ـ وهو أوّل مَنْ استخدم ذلك ـ ذات المنهج في إثبات الحقائق العلمية والقرآنية، كما نلاحظ ذلك في قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصّلت: ٥٣)، حيث لم يقتصر المنهج القرآني على إراءة آيةٍ واحدة لهم، بل توسَّع إلى ذكر عدّة آيات. كما أنه لم يكتفِ بنوع واحد منها، بل نوّعها إلى آيات أنفسية وآفاقية. ونجد تطبيق المنهج أيضاً في قوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ**﴾ (الروم: ٥٠)، وكذا قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٦٤)، فإنه ذكر أكثر من آية من آيات الآفاق لإثبات المطلوب. وكذا نجد نفس المنهج في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ◆ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ◆ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ◆ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ◆ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ◆ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ**﴾ (الروم: ٢٠ ـ ٢٥).

٥ـ القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي

ينقسم الاستقراء إلى: تامّ؛ وناقص. ولا شَكَّ في دليلية التامّ منه؛ لإنتاجه اليقين. وأمّا الناقص منه ـ باعتبار أنه لا ينتج يقيناً، ولا يمكن تعميم الحكم فيه ـ فلا يمكن اعتباره دليلاً تامّاً[٢١]. هذا بحَسَب ما انتهى إليه المنطق الأرسطي.

وقد حاول السيد الشهيد الصدر، من خلال نظرية الاحتمال، أن يرتقي بنتيجة الاستقراء الناقص إلى إفادة اليقين والجزم. والمراد باليقين هنا هو اليقين الموضوعي الذي يستمدّ مبرّراته من الواقع الموضوعي، في مقابل اليقين الرياضي واليقين الذاتي[٢٢].

ويمكن عرض خلاصة محاولته ـ بإيجازٍ ـ في ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: يعترف فيها الشهيد الصدر مبدئياً بقصور درجة التصديق الناتجة من القضية الاستقرائية عن إفادة اليقين؛ «لأنّ درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق، وهي الجزم واليقين؛ لأنّ هناك قيمةً احتمالية صغيرة دائماً تمثّل الخلاف، فلا يمكن ـ إذن ـ أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة».

الخطوة الثانية: من أجل معالجة هذا النقص في الدليل الاستقرائي لا بُدَّ من افتراض مصادرة فيه، مؤدّاها افتراض أنّ التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية، ويعتبر «هذا الافتراض مصادرةً، مثل المصادرة التي تحتاجها أيُّ عملية استنباطية، لأنّ أيَّ استدلال استنباطي يتوقَّف ـ كما عرفنا سابقاً ـ على افتراض مصادرةٍ مؤداها أنّ هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة، دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى».

الخطوة الثالثة: صياغة المصادرة وفذلكتها. وقبل بيان ذلك يشير الشهيد الصدر إلى نقطةٍ هامّة في المقام، وهي: إنّ هذه المصادرة لا علاقة لها بالواقع الموضوعي وحقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط هذه المصادرة بالمعرفة البشرية نفسها، وطبيعة حركتها ضمن قوانين الذهن البشري. «إنّ المصادرة التي يفترضها الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي، ولا تتحدَّث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنّما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها»[٢٣].

وأما صياغة المصادرة باختصارٍ فهي كالتالي: إنه كلّما تجمَّع عددٌ كبير من القيم في محور واحد، فحصل هذا المحور ـ نتيجة لذلك ـ على قيمة احتمالية كبيرة،

فإنّ هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحوَّل ـ ضمن شروط معينة ـ إلى يقين. فكأنَّ المعرفة البشرية مصمَّمة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأيّ قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوُّل هذه القيمة إلى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخُّل عوامل بالإمكان التغلُّب عليها والتحرُّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة وتحوُّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقينٍ فرضه التحرُّك الطبيعي للمعرفة البشرية؛ نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرُّر منه، كما لا يمكن التحرُّر من أيّ درجةٍ من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة، إلاّ في حالات الانحراف الفكري.

فلا يشبه تحوُّل القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين وفناء القيم الاحتمالية الصغيرة التحوُّلات الذاتية لبعض القيم الاحتمالية إلى يقين بسبب عوامل نفسية، من قبيل: التشاؤم أو التفاؤل أو غير ذلك، فقد يتحوَّل احتمال الوفاة عند شخصٍ مقدم على عملية جراحية إلى يقينٍ بسبب التشاؤم الذي يسيطر على نفسه، ولكنّه يقين يمكن إزالته إذا تحرَّر الشخص من نزعته النفسية، وحصر اتجاهه في النطاق الفكري فحَسْب، وأما اليقين الذي تفترضه المصادرة فهو يقينٌ لا يتاح إزالته ما دام الإنسان سويّاً في تفكيره، مهما حصر اتجاهه في النطاق الفكري، وتحرَّر من العوامل الدخيلة[٢٤].

تطبيق المنهج الاستقرائي لإثبات إمامة الأئمّة عليهم السلام

قبل بيان تطبيق المنهج ينبغي التصدير بمقدّمة نشير فيها إلى:

موقع بحث الإمامة في منظومة البحث الكلامي، وتعريفها

هناك بحثان رئيسان في بحث الإمامة تركّز عليهما الجهد الكلامي لدى المتكلّمين كافّة:

الأوّل: هل أنّ الإمامة بالنصب والتعيين من قبل الله سبحانه أم بالانتخاب من

قبل الأمّة؟

الثاني: إنّه بناء على كونها بالنصب ـ كما هو مذهب الإمامية ـ فمَنْ هم الأئمة الذين تمّ نصبهم وتعيينهم؟

وموضوع البحث في هذه الدراسة هو الثاني، أي إنه بحثٌ صغروي ومصداقي. وأما البحث الأول، وهو البحث الكبروي، فخارجٌ عن عنوان الدراسة، وإنْ كان في الكثير من أدلة البحث الصغروي ما يدلّ بالملازمة على أنّ الإمامة بالنصّ، كحديث الأئمة الاثني عشر، وحديث الثقلين، وحديث السفينة، وغيرها، فإنّ لهذه الأدلة دلالة مطابقية وهو تعيين المصداق، ودلالة التزامية وهو صدورها عن المشرِّع، ممّا يدلّ بالملازمة على أنهم منصوبون من قبله.

قد يقال: إنّ التراتبية المنطقية للبحث تقتضي أن يكون ثمّة بحثٌ آخر يلي البحث الصغروي؛ لكي يتمّ التسليم بنتيجته، ألا وهو إبطال الفرضية البديلة لإمامة أهل البيت‰، وهي نظرية الخلافة الراشدة بالانتخاب، التي تمتلك من الأدلة ـ بنظر أصحابها ـ ما يبرِّرها، فما لم يتمّ إبطال ذلك ونفيه فإن الفرضية البديلة تبقى قائمة، ولا يكفي إثبات البحث الصغروي لوحده.

والجواب:

إنّ جميع الأدلة المدَّعى دلالتها على الفرضية البديلة لإمامة غير أهل البيت‰ مبنية على نظرية الانتخاب والاختيار، والمفروض الفراغ عن بطلان هذه النظرية في المرحلة السابقة كأصلٍ موضوعي؛ لأن بحثنا مبتنٍ على كون الإمامة بالنصّ.

وأما تعريف الإمامة فهي رئاسةٌ عامّة في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص نيابةً عن النبيّ‌ﷺ[٢٥]. وعليه فإنّ الأئمة الذين نحن بصدد إثبات إمامتهم هم حجج الله، المنصوبون من قبله سبحانه على الخلق، ولهم الولاية المطلقة عليهم، الذين أوّلهم أمير المؤمنين عليّ‌× ، وآخرهم المهديّ المنتظر‌#.

وعرَّفها أهل السنة بما يلي:

أ ـ رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا[٢٦].

ب ـ خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتّباعه على كافّة الأمّة[٢٧].

ج ـ نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا[٢٨].

والتعريف الأول أقرب إلى تعريف الإمامية.

وقد يقال: إذن، لا فرق بين الإمامية وغيرها في تعريف الإمامة، فأين الخلاف بينهما؟

والجواب: إنّ الخلاف يكمن في فهم الإمامة، وتفسير ماهيتها، وبيان اقتضاءاتها وشروطها. فالإمامية ترى في الإمامة استمراراً لوظائف النبوّة، ما عدا الوحي. ومن هنا اشترطوا فيها النصّ والعصمة؛ لأنهما شرطان في النبوة. فالرئاسة العامة للدين والدنيا نيابةً عن النبيﷺ لدى الإمامية إنّما تكون للمعصوم، الوارث لعلم النبيﷺ، المنصوب من قبله. فهذا المستوى من الرئاسة هو الصالح لتولّي الإمامة. بينما تكتفي المدارس الأخرى في هذه الرئاسة الدينية والدنيوية بمستوى أدنى، وهو الاجتهاد مع العدالة، ولذا اشترطوا في علم الإمام وفهم الدين (الاجتهاد) فقط لا أزيد، وفي حفظ السلوك والاستقامة وسلامة تطبيق الدين والشريعة (العدالة)[٢٩] لا أكثر أيضاً.

وعليه، فإن التعريفين وإنْ كانا مشتركين لفظاً ومفهوماً، إلاّ أنهما يختلفان تفسيراً ومضموناً في تحديد دور الإمامة ومعرفة موقعها.

وقد أثّر هذا الاختلاف في تصنيف مسألة الإمامة في الأصول أوالفروع لدى الفريقين. والسبب هو ما ذكرناه من أن الإمامية ترى قيام الإمامة مقام النبوة في الوظائف، وعليه فلا شَكّ أنّ المسألة عندهم تكون من الأصول، ولا دخل للمكلَّفين فيها. والأمر معكوسٌ لدى غيرهم، حيث ينيطونها بفعل المكلَّفين، ويرَوْنها من صلاحيات الأمّة، وأنّها من الفروض الكفائية عليها. قال التفتازاني: «لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أنّ القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلّق بمصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلاّ بحصولها، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كلّ أحد. ولا خفاء في أنّ ذلك من الأحكام العملية، دون الاعتقادية»[٣٠].

وأخيراً، فإنّ الموضوعية والتجرُّد في كل بحث علمي ضرورتان لا مناص عنهما لتأكيد مصداقية البحث، وإلاّ فإن البحث يفقد مصداقيته مهما كان وزنه أو حجمه. وتتضاعف أهمّية هذا الشرط كلّما تضاعفت أهمّية البحث. ولا أظنّ أنّ بحثاً يتعلّق بتحديد مستقبل الرسالة الخاتمة أو مصير الأمة ـ كبحث الإمامة ـ لا يثير اهتمام أتباع تلك الرسالة مهما كان انتماؤهم المذهبي، ولا سيَّما أنها الرسالة الخاتمة التي لا تعقبها رسالة أخرى للتدارك والتصحيح.

من هنا فإنّ أهمية البحث في هذا الموضوع لكلّ مسلم ـ مهما كان انتماؤه المذهبي ـ تنبع من كونه يشكّل مسؤولية شرعية في عنقه، كما أنّ الموضوعية والتجرّد عن الرواسب المذهبية المسبقة في البحث هي مسؤولية شرعية أخرى لا تقلّ أهمية عن سابقتها.

ومن هنا فإنّه يتوجَّب على الباحث الدخول في هذا البحث بروح المتطلّع إلى معرفة الحقيقة، المتحرِّر عن جميع العصبيات والرواسب المذهبية المسبقة، بحيث يتم التعامل مع جميع القرائن والأدلة المتوفّرة أمامه في البحث بروحٍ علمية ورياضية محضة، مهما كانت النتيجة التي ينتهي إليها البحث أو التحقيق.

ونصل هنا بعد هذا التصدير إلى التطبيق العملي للمنهج الاستقرائي من خلال خطواته الخمس التالية:

الخطوة الأولى: ملاحظة الأدلة والقرائن على إمامة الأئمة الاثني عشر

وتعتبر هذه الخطوة أهم خطوة من الخطوات الخمسة، وأكثرها تفصيلاً، حيث سيتمّ فيها استعراض الأدلة على إمامة الأئمة الاثني عشر﵈، مع مراعاة الاختصار في شرح كلّ واحد منها، والاقتصار فيه على مقدار الضرورة والحاجة.

الخطوة الأولى هي أن نواجه مجموعةً كثيرة من النصوص والقرائن والإثباتات الدالّة على وصيّة النبي﵌ بجماعةٍ من أهل بيته، واهتمامه بهم كثيراً. فبعض هذه النصوص تضبطهم بالعدد، وبعضها تُعنى بأصل استخلافهم، من دون تعرُّض للعدد.

ويمكن تصنيف هذه الأدلة أو القرائن إلى صنفين:

الأوّل: الأدلة المجرَّدة عن العدد.

الثاني: الأدلة المشتملة على العدد.

وقبل استعراض هذين النوعين تنبغي الإشارة إلى نقطةٍ هامة تتّصل بدلالة هذه الأدلة، وهي أنّ دلالتها ليست بمستوىً واحد؛ فالبعض منها ـ كحديث الثقلين أو حديث الاثني عشر ـ يعدّ دليلاً مستقلاً بذاته؛ والبعض الآخر ـ كورود الاثني عشر في التوراة مثلاً ـ يعدّ قرينة في المقام، لا دليلاً مستقلاً بذاته، وإنّما اعتبرنا الأول من القرائن الظنية ـ مع كونه يقينياً ومستقلاً بذاته ـ من باب التنزُّل، وجرياً مع مقتضيات هذا المنهج، وذلك لكي يدخل في سلك الاستدلال الاستقرائي كقرينة ظنية ـ بالمستوى الأدنى ـ على فرض سقوطه عن إفادة اليقين بحَسَب الاستدلال المدرسي السائد، وهذه هي إحدى فوائد المنهج الاستقرائي.

وتجدر الإشارة إلى أن السند القطعي في الآيات القرآنية والأحاديث المتواترة تعتبر بنفسها قرائن تُضاف إلى قرائن الدلالة، وتضاعف من القيمة المنطقية للمنهج الاستقرائي.

أوّلاً: القرائن المجرَّدة عن العدد

وهذه القرائن أو الأدلة التي تعنى بالمعدود، دون التركيز على العدد، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأوّل: ما دلّ على إمامة بعض الأئمة، المؤدّي بالملازمة إلى إمامة الباقين منهم، كما هو الأمر في كلّ ما دلّ على إمامة الإمام عليّ‌ﷺ بخصوصه من الكتاب والسنّة، كآية التبليغ، وآية الولاية، وآية إكمال الدين، وحديث الغدير، وحديث الوصية، وحديث المنزلة، وحديث الدار، ونحوها.

ووجه الدلالة فيها واضحٌ؛ لأن وصية الإمام عليﷺ للإمام من بعده إمّا هو من باب الإنشاء والتنصيب ـ وهي إحدى طرق تنصيب الإمام لدى المسلمين كافّة[٣١] ـ وإما من باب الإخبار بإمامة الإمام من بعده، وهو لا يكذب؛ لمكان عصمته عند الإمامية، أو عدالته عند غيرهم.

وهذه الأدلة مفصّلة لا يسعنا الخوض في تقرير دلالتها. ولذا نحيل القارئ على مظانّها؛ رَوْماً للاختصار[٣٢]، ولكنْ ننبِّه إلى أن كل واحدٍ منها يُعَدّ قرينةً إثباتية مستقلّة، إلاّ أننا نعتبرها تشكّل بمجموعها ـ وفقاً للمنهج الاستقرائي ـ قرينةً ظنية واحدة.

وأمّا القيمة الاحتمالية لهذه القرينة فهي ـ ولا سيَّما حديث الغدير ـ تفيد على المستوى السندي والدلالي ظنّاً قوياً (٨٠٪ إلى ٩٠٪) على المطلوب، وأمّا الاحتمال المقابل (وهو ١٠٪ إلى ٢٠٪) ـ إنْ لم نقُلْ بسقوطه ـ فهو ضعيفٌ جدّاً جدّاً؛ إذ كيف للعقل السليم ـ لو أخذنا حديث الغدير مثلاً ـ أن يصدِّق بأن رئيساً أو ملكاً ما جمع أمته أو شعبه في يوم شديد الحرّ، وكانوا في سفرٍ، فحبس مَنْ كان معه وسط الطريق، وانتظر برهةً قدوم اللاحق منهم، ورجوع السابق؛ ليبلِّغهم باهتمام كبير وحفاوة عظيمة، قبل وفاته، وقد ارتقى المنبر، والكلّ ينتظر منه نبأً عظيماً قد اشرأبَّت له الأعناق، ما مفاده: اعلموا أني أحبّ ابن عمّي هذا، فأحبوه! فما حكم العقل والعقلاء في مثل هذا الانسان؟! بل هل اتّفق في تأريخ البشرية سابقاً أو لاحقاً أن قام رئيس قوم، أو حتّى رئيس عشيرة أو قبيلة، بمثل هذا؛ كي يكون نبيُّنا ثاني مَنْ فعل ذلك، وهو سيّد النبيّين، فضلاً عن سائر الخلق أجمعين؟ فلا ندري كم تبدو هذه الأمة مستعدة للحطّ من شأن نبيِّها؛ كي تدفع النصّ الجليّ عن أهله؟[٣٣].

القسم الثاني: القرائن والأدلة الدالّة على إمامتهم جميعاً. ولكنّ هذه القرائن تارةً تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان عام ـ كعنوان طاعة أولي الأمر ـ؛ وأخرى تثبت إمامتهم بالملازمة من خلال عنوان خاصّ، كعنوان العترة أو أهل البيت؛ وثالثة من خلال القرائن العقلية والاعتبارية. فهذه ثلاثة أنماط. وإليك البيان في كلّ واحدٍ منها:

النمط الأول: القرائن الدالة على ثبوت الإمامة للعنوان العام

القرينة الأولى: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ (النساء: ٥٩).

وتقريب الاستدلال بالآية يكون من خلال ملاحظة أمرين:

الأوّل: إن الآية تأمر بطاعة (أولي الأمر) مطلقاً، من غير تفصيل أو تقييد، فدلّ ذلك على عصمتهم، وإلاّ لو لم يكونوا معصومين للزم الإغراء بالمعصية. ولا مصداق لهذه الآية غير أهل البيت عليهم السلام؛ وذلك لثبوت عصمتهم بمقتضى آية التطهير، وبمقتضى حديث الثقلين الدالّ على لزوم التمسُّك بهم مطلقاً؛ لكونهم أماناً من الضلال، وهذا هو معنى العصمة. هذا مضافاً إلى أنه لم يدَّع أحدٌ من الأمة العصمة لنفسه غيرهم، فتكون الآية فيهم حَصْراً.

الثاني: إن القول بعصمتهم عليهم السلام يستلزم ويستبطن حجِّية قولهم، وثبوت مرجعيتهم للأمّة، وهذا هو معنى الإمامة.

القرينة الثانية: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ (التوبة: ١١٩).

وتقريب الاستدلال بها بنفس ما تقدَّم في الآية السابقة تماماً.

القرينة الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ (النساء: ٨٣).

وتقريب الاستدلال بها بنفس ما تقدَّم في الآية السابقة تماماً[٣٤].

والقيمة الاحتمالية لهذه القرائن الثلاث؛ باعتبارها قطعية الصدور، هي (١٠٠٪)، وأمّا القيمة الاحتمالية للدلالة فهي بمعدل (٨٠٪ إلى ٩٠٪)، والاحتمال المخالف هو بمعدل (١٠٪ إلى ٢٠٪). والسبب في ضعف هذا الاحتمال هو عدم إجابته على الملازمة الواضحة بين لزوم طاعة أولي الأمر مطلقاً ـ سواء قلنا: إنهم العلماء أو الأمراء أو أمراء السرايا ـ أو اتّباع الصادقين مطلقاً أو لزوم الرجوع والردّ إلى أولي الأمر وبين عصمتهم.

النمط الثاني: القرائن الدالة على ثبوت إمامتهم بالعنوان الخاص

ذكرنا أن هذا النمط يثبت الإمامة لأهل البيت عليهم السلام بعنوانهم الخاص، كعنوان العترة، أوأهل البيت، أو أولي الأمر، ونحو ذلك.

القرينة الأولى: حديث الثقلين

١ـ أهمّية الحديث وطرقه

وهو من النصوص المتَّفق عليها بين الفريقين، والواردة بعدّة طرق. فقد أخرج السيد هاشم البحراني لهذا الحديث تسعة وثلاثين طريقاً من طرق أهل السنّة، واثنين وثمانين طريقاً من طرق الشيعة عن أهل البيتعليهم السلام[٣٥].

وقد تكرّر صدور الحديث عن النبيّصلى الله عليه وآله في عدّة مواضع، ممّا يعرب عن أهميته البالغة وخطورة موضوعه؛ ولذا قال ابن حجر: «ثم اعلم أنّ لحديث التمسُّك بذلك طرقاً كثيرة، وردت عن نيف وعشرين صحابياً، ومرّ له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه، وفي بعض تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قاله بالمدينة في مرضه، وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال (ذلك) لمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف ـ كما مرّ ـ ولا تنافي؛ إذ لامانع من أنه كرَّر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها، اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة»[٣٦].

٢ـ نصّ الحديث

١ـ روى الترمذي، في صحيحه، عن زيد بن أرقم قال: «قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: إني تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا بعدي: الثقلين، أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله، حبلٌ ممدود من السماء إلى الأرض؛ وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرَّقا حتى يَرِدا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»[٣٧].

٢ـ وروى الحاكم النيسابوري، عن زيد بن أرقم قال: «لمّا رجع رسول اللهصلى الله عليه وآله من حجّة الوداع، ونزل غدير خمّ، أمر بدوحات فقُمِّمْنَ، فقال: كأني دُعيتُ فأجبتُ، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى؛ وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يتفرَّقا حتّى يَرِدا عليَّ الحوض».

ثم قالصلى الله عليه وآله: «إنّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ مولاي، وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ فقالصلى الله عليه وآله: مَنْ كنت مولاه فهذا وليُّه، اللهم والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ

عاداه».

ثم قال: (هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه بطوله)[٣٨].

وقد صحَّحه الألباني من عدّة طرق[٣٩].

٣ـ مصادر الحديث

روَتْ حديث الثقلين مصادر الفريقين، وقد عدّ منها بعض المحقّقين مائة وواحد وستون مصدراً من مصادر أهل السنّة خاصة[٤٠].

٤ـ راوة الحديث

روى هذا الحديث جملة من أئمة أهل البيتﱗ وكبار الصحابة وأمهات المؤمنين. ونحن نورد أسماء بعضهم:

١ـ الإمام عليﰎ.

٢ـ فاطمة الزهراءﱂ.

٣ـ الإمام الحسن بن عليّﰎ.

٤ـ أمّ سلمة.

٥ـ عبد الله بن عبّاس.

٦ـ سلمان الفارسي.

٧ـ أبو ذرّ الغفاري.

٨ـ حذيفة بن اليمان.

٩ـ جابر الأنصاري.

١٠ـ أبو سعيد الخدري.

١١ـ زيد بن أرقم.

١٢ـ حذيفة بن أسيد.

١٣ـ أنس بن مالك.

١٤ـ أبو رافع، مولى رسول اللهﷺ.

١٥. جبير بن مطعم.

١٦. عبد الله بن حنطب.

١٧. ضمرة الأسلمي.

١٨. أمّ هاني بنت أبي طالب[٤١].

٥. دلالة الحديث

دلّ الحديث على الأمور التالية:

أوّلاً: وجوب التمسُّك بهم؛ لأنّ في ذلك أماناً من الضلال والهلاك.

ثانياً: حرمة التخلّف عنهم أو التقدّم عليهم والابتعاد عنهم، وهو عبارةٌ أخرى عن إمامتهم.

ثالثاً: عصمتهم، وإلاّ كان في الإرجاع إليهم إغراءٌ بالمعصية، وهو قبيحٌ، تثبت حجِّية قولهم ومرجعيتهم للأمة، وهذا هو معنى الإمامة.

رابعاً: بقاء إمامتهم إلى يوم القيامة وعدم خلوّ الأرض منهم. قال ابن حجر: «وفي أحاديث الحثّ على التمسُّك بأهل البيت إشارة إلى عدم انقطاع متأهّل منهم للتمسُّك به إلى يوم القيامة، كما أنّ الكتاب العزيز كذلك؛ ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض ـ كما يأتي ـ، ويشهد لذلك الخبر السابق: في كلّ خَلَفٍ من أمّتي عدولٌ من أهل بيتي»[٤٢].

إنْ قلتَ: إنه قد ورد في مصادر الجمهور ما يدل على إمامة الخلفاء عندهم كقوله‏‏ﷺ: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين»[٤٣]، وقوله‏‏ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر»[٤٤].

قلتُ: الجواب على الحديث الأوّل من وجوه:

الأوّل: إن هذا الحديث لم يَرِدْ من طرقنا، وعليه فهو غير ملزم لنا، وليس حجّةً علينا، وهذا بعكس حديث الثقلين؛ فإنه حجّة على كلّ مَنْ رواه، وقد رواه الفريقان كما عرفْتَ.

الثاني: إنه لم يَرِدْ في هذا الحديث تسمية الخلفاء، وعليه فمن المحتمل ـ لو لم

نقطع به ـ إرادة الأئمّة الاثني عشر﴿ع﴾، فحملُه على غيرهم من غير معيِّن هو من التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية. وهذا بعكس تفسيره بأهل البيت﴿ع﴾؛ وذلك لتوفُّر القرائن على صحته، كحديث الثقلين والسفينة والأمان وغيرها؛ وذلك لأن كلامه﴿ص﴾ يفسِّر بعضه بعضاً. وعليه فإن تفسيره بغيرهم هو أوّل الكلام.

وأما الجواب على الحديث الثاني فيَرِدُ عليه ما أوردناه في الوجه الأوّل على الحديث السابق.

٦ـ معارضته بحديث «وسنّتي»

قد يُثار بوجه هذا الحديث معارضته بحديث «وسنّتي» أو «وسنّته»، الذي رواه الحاكم والبيهقي والدارقطني، عن ابن عبّاس وأبي هريرة. ورواه أيضاً مالك وابن هشام لكنْ مرسلاً عن النبيّ﴿ص﴾[٤٥].

أ ـ فقد روى الحاكم، بإسناده عن ابن عبّاس، عن النبيّ﴿ص﴾، في حجة الوداع قال: «أيها الناس، قد تركتُ فيكم ما إنْ اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً: كتاب الله؛ وسنة نبيه﴿ص﴾»[٤٦].

ب ـ وروى البيهقي، عن أبي هريرة، عن النبيّ﴿ص﴾ قال: «إني قد خلَّفت فيكم ما لن تضلوا بعدهما ما أخذتم بهما ـ أو عملتم بهما ـ: كتاب الله؛ وسنتي، ولن يتفرَّقا حتّى يَرِدا عليَّ الحوض»[٤٧]. ونحوه عن الدارقطني[٤٨].

ويَرِدُ عليه:

١ـ المناقشة السندية

أما الحديث الأول ففي سنده ابن أبي أُوَيْس، وهو متَّهم بالضعف وسرقة الحديث ووضعه والكذب[٤٩]. مضافاً إلى الكلام في الراوي المباشر عن ابن عبّاس، وهو عكرمة، فإنه متَّهمٌ بالكذب أيضاً[٥٠].

وأما الحديث الثاني ففيه صالح بن موسى الطلحي الكوفي، وهو ضعيف الحديث ومنكره[٥١].

وأما حديث مالك وابن هشام فمرسلٌ لا يحتجّ به. لكنْ ذكر السيوطي أنّ ابن عبد البرّ ذكر له سنداً، فيكون الحديث مسنداً[٥٢].

إلاّ أنّ هذه المحاولة أيضاً غير مجدية؛ لاشتمال السند على كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، وقد نقل ابن حجر عن جماعة تضعيفه والقدح فيه[٥٣].

٢ـ المناقشة الدلالية

إنّه على فرض صحّة الحديث فإنه لا يعارض سابقه؛ وذلك لعدم تحقُّق التعارض بينهما صغروياً، لأنّ التعارض هو التنافي، بمعنى كون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً، ولا تنافي بين الحديثين، بل هما مثبتان، فأحدهما يثبت السنّة والآخر يثبت العترة، ومن الواضح أنّ العترة ليست في عرض السنّة، حتّى تنفيها، بل هي في طولها، بمعنى أنها ناقلةٌ ومبيّنة لها.

وعليه، يكون النبيّ محمدﷺ قد بيّن قضيتين في هذا الحديث: الأولى هي وجوب التمسُّك بالكتاب والسنّة كمنهجٍ للأمة بعده، والثانية هي تعيين مَنْ يتصدّى لنقل المنهج وشرحه وتوضيحه للأمة بعده.

والقيمة الاحتمالية لهذا الحديث هو إفادة الظنّ القويّ جدّاً جدّاً بمعدل (٩٠٪ إلى ٩٥٪)، والاحتمال المخالف ضعيفٌ جدّاً جدّاً بمعدل (٥ ٪ إلى ١٠٪)؛ وذلك لأن الاحتمال المخالف يبتني على كون الحديث لا يزيد عن كونه توصيةً من النبيﷺ بأهل بيته عليهم السلام!

القرينة الثانية: حديث السفينة

١ـ نصّ الحديث

أـ روى الحاكم النيسابوري، عن أبي ذرّ قال: سمعتُ النبي محمدﷺ يقول: «ألا إنّ مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من قومه، مَنْ ركبها نجا، ومَنْ تخلّف عنها غرق»[٥٤].

ب ـ روى الطبراني، بإسناده عن النبيّ محمدﷺ قال: «إنما مثل أهل بيتي

فيكم مثل سفينة نوح، مَنْ ركبها نجا، ومَنْ تخلَّف عنها غرق»[٥٥].

٢. مصادر الحديث

بلغ عدد مصادر الحديث حَسْب إحصائية بعض المحقِّقين واحداً وسبعين مصدراً من مصادر أهل السنّة[٥٦].

٣. الراوون للحديث

١. الإمام عليّ عليه السلام.
٢. عبد الله بن عبّاس.
٣. أبو ذرّ الغفاري.
٤. أبو سعيد الخِدْري.
٥. أنس بن مالك.
٦. سلمة بن الأكوع.
٧. عامر بن واثلة.
٨. عبد الله بن الزبير[٥٧].

وقد صرَّح ابن حجر بتصحيحه، وأنه قد ورد بطرق عديدة يقوّي بعضها بعضاً[٥٨].

٤. دلالة الحديث

إنّ دلالة الحديث جدّ واضحة على إمامتهم، فهي تغني الباحث عن مؤونة الإثبات، وذلك من خلال عملية التشبيه والمشبّه به وجهة الشبه الواردة في الحديث، حيث حصر النجاة باتباعهم خاصّة. قال العلامة الحضرمي الشافعي: «قال العلماء: وجه تمثيله صلى الله عليه وآله لهم بسفينة نوح عليه السلام أنّ النجاة من هَوْل الطوفان ثابتة لِمَنْ ركب تلك السفينة، وأنّ مَنْ تمسَّك من الأمة بأهل بيته وأخذ بهَدْيهم ـ كما حثّ عليه في الأحاديث السابقة ـ نجا من ظلمات المخالفات، واعتصم بأقوى سببٍ إلى ربّ البريات،

ومَنْ تخلف عن ذلك، وأخذ غير مأخذهم، ولم يعرف حقهم، غرق في بحار الطغيان، واستوجب الحلول في النيران»[٥٩].

وبهذا تكون القيمة الاحتمالية لهذا الحديث لا تقلّ عن القيمة الاحتمالية لحديث الثقلين بالبيان المتقدِّم.

القرينة الثالثة: حديث الأمان

١. نصّ الحديث

أ. روى الحاكم النيسابوري، بإسناده عن ابن عبّاس، عن رسول اللهﷺ قال: «النجوم أمانٌ لأمتي من الغرق، وأهل بيتي أمانٌ لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا، فصاروا حزب إبليس»[٦٠]. ثم قال: «هذا صحيح الإسناد، ولم يخرِّجاه»[٦١].

ب. وروى الحاكم أيضاً، بإسناده عن جابر، عن رسول اللهﷺ قال: «﴿**وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ**﴾، فقال: النجوم أمانٌ لأهل السماء، فإذا ذهبت أتاها ما يوعدون، وأنا أمانٌ لأصحابي ما كنتُ، فإذا ذهبتُ أتاهم ما يوعدون، وأهل بيتي أمانٌ لأمتي، فإذا ذهب أهل بيتي أتاهم ما يوعدون». ثم قال: صحيح الإسناد، ولم يخرِّجاه[٦٢].

٢. مصادر الحديث

لقد أحصى بعض المحقّقين جملة من مصادر الحديث لدى أهل السنّة فكانت ستّة وعشرين مصدراً[٦٣].

٣. الراوون للحديث

روى هذا الحديث جملة من الصحابة، وهم:

١. الإمام عليّ‏.

٢. عبد الله بن عبّاس.

٣. أبو سعيد الخدْري.

٤ـ جابر الأنصاري.

٥ـ أنس بن مالك.

٦ـ أبو موسى الأشعري.

٧ ـ سلمة بن الأكوع[٦٤].

٤ـ دلالة الحديث

أ ـ تقرير دلالة الحديث الأوّل: جعل هذا الحديث الإمامة لأهل البيت بأجلى صورة، حيث قرَّر مرجعيتهم للأمة عند اختلافها مطلقاً، سواء في الشأن السياسي أو الديني أو الدنيوي، بحيث إن مَنْ خالفهم يكون حزب إبليس بنصّ الحديث.

ب ـ تقرير دلالة الحديث الثاني: لقد قرن النبيّ‏ﷺ بين وجوده في أصحابه وبين وجود أهل بيته من بعده في أمّته، ومن الواضح أنّ المراد بكونه أماناً لأصحابه هو الأمان على دينهم من خطر الانحراف والتبديل والتحريف، ولا شَكَّ أنّ هذه حيثية ترتبط بمقام الولاية على الدين وإمامة المسلمين، وعليه فما ثبت له من مقام الولاية يثبت لأهل بيته من بعده، حيث اعتبروا أماناً بنصّ الحديث؛ حتّى يقوموا بدور الأمان في الأمّة لنفس الحيثية المذكورة.

وثمّة تقريبٌ آخر لدلالة الحديث بصيغتيه، أفاده الشيخ المظفَّر، حيث قال: «ولا رَيْب أنه من أوّل الأمور على إمامة أهل البيت‏عليهم السلام؛ إذ لا يكون المكلَّف أماناً لأهل الأرض إلاّ لكرامته على الله تعالى، وامتيازه في الطاعة والمزايا الفاضلة، مع كونه معصوماً؛ فإنّ العاصي لا يأمن على نفسه، فضلاً عن أن يكون أماناً لغيره، ولا سيَّما إذا كان عظيماً، فإن المعصية من العظيم أعظم، والحجّة عليه ألزم، فإذا كانوا أفضل الناس ومعصومين فقد تعيَّنت الإمامة لهم، وهو دليلٌ على بقائهم ما دامت الأرض، كما هو مذهبنا»[٦٥].

والقيمة الاحتمالية لهذا الحديث لا تقلّ عن القيمة الاحتمالية لحديث الثقلين بالبيان المتقدِّم.

القرينة الرابعة: حديث الخلف العدول من أمتي

قال رسول الله‌ﷺ: «في كلّ خَلَفٍ من أمتي عدولٌ من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف المبطلين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ألا وإن أئمتكم وفدكم إلى الله فانظروا مَنْ توفدون»[٦٦].

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة والقرينة الخامسة والسادسة نظراً لورودها في غير الصحاح تتراوح بين (٦٠٪ إلى ٧٠٪).

القرينة الخامسة: حديث مَنْ أحبَّ أن يحيا حياتي

قال رسول الله‌ﷺ: «مَنْ أحب أن يحيا حياتي، ويموت ميتتي، ويدخل الجنة التي وعدني ربي، قضباناً من قضبانها غرسه بيده ـ وهي جنة الخلد ـ فليتولَّ علياً وذريته من بعده، فإنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة»[٦٧].

وقوله: (فليتولَّ) أمرٌ ظاهر في الوجوب.

القرينة السادسة

قال أمير المؤمنين‌ؑ، في حديثه المشهور مع كميل بن زياد النخعي: «اللهمّ بلى، لن تخلو الأرض من قائمٍ لله بحجّة؛ لئلا تبطل حجج الله وبيناته، أولئك الأقلّون عدداً، الأعظمون عند الله قدراً، بهم يدفع الله عن حججه، حتّى يؤدوها إلى نظرائهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، تلك أبدان أرواحها معلّقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في بلاده، والدعاة إلى دينه...»[٦٨].

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) نظير تجديد السيد الشهيد الصدر في الاستدلال على إثبات أنّ الإمامة بالنصّ، لا بالانتخاب، حيث طرح منهجاً استدلالياً وتحليلاً علمياً جديداً لم يسبقه إليه أحدٌ في هذا المجال. انظر: بحث حول الولاية «المجموعة الكاملة لمؤلَّفات السيد الصدر» ١١: ١٢.
ونظير تعميقات العلاّمة الأميني في الغدير؛ والعلامة التستري في إحقاق الحقّ؛ والسيد شرف الدين.

(٢) كالشيخ جوادي الآملي والشيخ السبحاني، حيث يذهبان إلى أنها مسائل كلامية جديدة، وليست كلاماً جديداً.

(٣) الملل والنحل ١: ١٣.

(٤) ادُّعي إجماع الإمامية على ذلك. انظر: بحار الأنوار ٨: ٣٦٨. وانظر: المحقِّق الحلّي، المسلك في أصول الدين: ١٨٧.

(٥) المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ٧.

(٦) قال الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩ حول كتابه هذا: «إنّ هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقية للاستدلال الاستقرائي، الذي يضمّ كل ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدّم اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة، يفسِّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقية التي كشف عنها البحث».

(٧) مباحث الأصول ٢ (القسم ٢): ٢٩٥، ٣١٩؛ بحوث في علم الأصول ٤: ٣٢٧ ـ ٣٣٤؛ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة (القسم ١): ١٩٥ ـ ٢٠١.

(٨) بحوث في شرح العروة الوثقى ٤: ٢٩٥؛ ٣: ٤١٩، ٤٢٤.

(٩) موجز في أصول الدين: ١٦٢ ـ ١٧٢، ٢٠٢ ـ ٢١٨؛ الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣.

(١٠) انظر للمزيد: كمال الحيدري، المذهب الذاتي في نظرية المعرفة: ١١٥، ٥٦١، حيث درس باستيعاب تمام المعطيات العلمية لهذه النظرية في المجالات المذكورة.

(١١) موجز في أصول الدين: ١٤٥.

(١٢) الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٦٩.

(١٣) موجز في أصول الدين: ٢٠٢.

(١٤) الأسس المنطقية للاستقراء: ١٤.

(١٥) موجز في أصول الدين: ١٥١.

(١٦) المصدر السابق: ١٥٤.

(١٧) قال ابن العربي المالكي: «لم أعلم للحديث معنى». (تحفة الأحوذي ٥: ٦٦). وقال ابن الجوزي: «قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث، وتطلّبت مظانه، وسئلت عنه، فلم أقع على المقصود به». (تاريخ الخلفاء: ١٢ ـ ١٥).

(١٨) ثمّة محاولات لدى بعض المدارس الكلامية الإسلامية لإسقاط أدلة الإمامة عن إفادة اليقين.

انظر: محاولة الآمدي(٦٣١هـ) في أبكار الأفكار ٥: ١٤١ ـ ١٨٨؛ والإيجي(٧٥٦هـ) في المواقف: ٤٠٩؛ والجرجاني(٨١٢هـ) في شرح المواقف ٨: ٣٥٤؛ والتفتازاني(٧٩٣هـ) في شرح المقاصد ٥: ٢٦٨.

(١٩) دين پژوهي در جهان معاصر (دراسات وبحوث حول الدين في العصر الراهن): ٥٣.

(٢٠) موجز في أصول الدين: ١٥٠.

(٢١) المنطق ٢: ٢٦٥. وقد ذكر العلاّمة المظفَّر عدة وجوه لإثبات إفادة الاستقراء الناقص للعلم، فلاحِظْ.

(٢٢) ينقسم اليقين إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ـ **اليقين المنطقي أو (الرياضي):** وهو المعنى الذي يقصده منطق البرهان الأرسطي بكلمة (اليقين). ويعني اليقين المنطقي: العلم بقضية معينة، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم. فاليقين المنطقي مركب من علمين، وما لم ينضمّ العلم الثاني إلى العلم الأول لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان. فاذا فرضنا ـ مثلاً ـ تلازماً منطقياً بين قضيتين على أساس تضمُّن أحداهما للأخرى من قبيل: (زيد إنسان)؛ (زيد إنسان عالم)، فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنساناً عالماً فهو إنسان، أي نعلم بأنّه إذا كانت القضية الثانية صادقةً فالقضية الأولى صادقة. هذا العلم يقينٌ منطقي؛ لأنه يستبطن العلم بأنّ من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

وكما يمكن أن ينصبّ اليقين المنطقي ـ من جهة نظر منطق البرهان ـ على العلاقة بين قضيتين؛ بوصفها علاقة ضرورية من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما، كذلك يمكن أن ينصبّ على قضية واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضوعها ضرورياً. فعلمنا ـ مثلاً ـ بأن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين يعتبر ـ من وجهة نظر المنطق الأرسطي للبرهان ـ يقيناً؛ لأننا نعلم بأن من المستحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين.

وأما اليقين الرياضي فهو يندرج فى اليقين المنطقي بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسطي؛ لأن اليقين الرياضي يعني تضمّن إحدى القضيتين للأخرى، فاذا كانت هناك دالّة قضية تعتبر متضمَّنة في دالّة قضية أخرى، من قبيل: (س) إنسان، مع (س) إنسان عالم، قيل، من وجهة نظر رياضية: إن دالّة قضية الأولى تعتبر يقينية؛ من حيث علاقتها بدالّة القضية الثانية. فاليقين الرياضي يستمدّ معناه من تضمُّن إحدى الدالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقي في منطق البرهان يستمدّ معناه من اقتران العلم بثبوت شيءٍ لشيء بالعلم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذاك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمُّن أحدهما في الآخر أو لأن أحدهما من لوازم الآخر.

٢ـ **اليقين الذاتي:** وهو يعني جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكلٍ لا يراوده أيّ شكٍّ أو احتمال للخلاف فيها. وليس من الضروري في اليقين الذاتي أن يستبطن أيّ فكرة عن استحالة الوضع المخالف لما علم. فالإنسان قد يرى رؤيا مزعجة في نومه، فيجزم بأن وفاته قريبة، وقد يرى خطّاً شديد الشبه بما عهده من خطّ رفيق له فيجزم بأن هذا هو خطّه. ولكنه في الوقت نفسه لا يرى أيّ استحالة في أن يبقى حيّاً، أو في أن يكون هذا الخطّ لشخص آخر، رغم أنه لا يحتمل ذلك؛ لأن كونه غير محتمل لا يعني أنه مستحيل.

٣ـ **اليقين الموضوعي:** وفي سبيل توضيح هذا المعنى لليقين يجب أن نميِّز في اليقين ـ أيّ يقين ـ بين

ناحيتين: **إحداهما:** القضية التي تعلَّق بها اليقين؛ **والأخرى:** درجة التصديق التي يمثِّلها. فحين يوجد في نفسك يقين بأن جارك قد مات تواجه قضية تعلّق بها اليقين، وهي أن فلاناً مات، وتواجه درجة معيَّنة من التصديق يمثِّلها هذا اليقين؛ لأن التصديق له درجات تتراوح من أدنى درجة للاحتمال إلى الجزم. واليقين يمثِّل أعلى تلك الدرجات، وهي درجة الجزم الذي لا يوجد في إطاره أيّ احتمال للخلاف. وإذا ميَّزنا بين القضية التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق التي يمثِّلها أمكننا أن نلاحظ أن هناك نوعين ممكنين من الحقيقة والخطأ في المعرفة البشرية:

أحدهما: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الأولى، أي من ناحية القضية التي تعلَّق بها. والحقيقة والخطأ من هذه الناحية مردُّهما إلى تطابق القضية التي تعلَّق بها اليقين مع الواقع وعدم تطابقها، فإذا كانت متطابقة فاليقين صادق في الكشف عن الحقيقة، وإلاّ فهو مخطىء.

والآخر: الحقيقة والخطأ في اليقين من الناحية الثانية، أي من ناحية الدرجة التي يمثِّلها من درجات التصديق. فقد يكون اليقين مصيباً وكاشفاً عن الحقيقة من الناحية الأولى، ولكنّه مخطىء في درجة التصديق التي يمثِّلها. فاذا تسرَّع شخص وهو يلقي قطعة النقد فجزم بأنها سوف تبرز وجه الصورة نتيجة لرغبته النفسية في ذلك، وبرز وجه الصورة فعلاً، فإنّ هذا الجزم واليقين المسبق يعتبر صحيحاً وصادقاً من ناحية القضية التي تعلَّق بها؛ لأن هذه القضية طابقت الواقع، ولكنّه رغم ذلك يعتبر يقيناً خاطئاً من ناحية درجة التصديق التي اتَّخذها بصورة مسبقة؛ إذ لم يكن من حقّه أن يعطي درجة للتصديق بالقضية (إن وجه الصورة سوف يظهر) أكبر من الدرجة التي يعطيها للتصديق بالقضية الأخرى (إن وجه الكتابة سوف يظهر)، وما دمنا قد افترضنا إمكانية الخطأ في درجة التصديق، فهذا يعني افتراض أن للتصديق درجة محدودة في الواقع طبق مبرّرات موضوعية. وإن معنى كون اليقين مخطئاً أو مصيباً في درجة التصديق أن درجة التصديق التي اتّخذها اليقين في نفس المتقين تطابق أو لا تطابق الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية للتصديق.

الفرق بين اليقين الذاتي والموضوعي: ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي. فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كانت هناك مبرّرات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية، أو بتعبير آخر: إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعية إلى الجزم.

وعلى هذا الأساس قد يوجد يقين ذاتي، ولا يقين موضوعي، كما في يقين ذلك الشخص الذي يرمي قطعة النقد، ويجزم مسبقاً بأن وجه الصورة سوف يبرز. وقد يوجد يقينٌ موضوعي، ولا يقين ذاتي، أي تكون الدرجة الجديرة وفق المبرّرات الموضوعية هي درجة الجزم، ولكنّ إنساناً معيناً لا يجزم فعلاً؛ نظراً إلى ظرف غير طبيعي يمرّ به.

وهكذا نعرف أن اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقلّ عن الحالة النفسية والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً. وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثِّل الجانب السيكولوجي من المعرفة. (الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٢٢ ـ ٣٢٦).

(٢٣) موجز في أصول الدين: ١٥٤.

(٢٤) الأسس المنطقية للاستقراء: ٣٣٣.

(٢٥) الباب الحادي عشر: ٨٢.

(٢٦) انظر: المواقف: ٣٤٥. لكنّه نقض عليه بالنبوة.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) مقدّمة ابن خلدون: ١٩١.

(٢٩) شرح المواقف ٨: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٣٠) المصدر السابق ٢: ٢٧١.

(٣١) شرح المقاصد ٥: ٢٣٣.

(٣٢) انظر لذلك مجمل التراث الكلامي للإمامية، كالذخيرة للمرتضى، والاقتصاد للطوسي، وتقريب المعارف للحلبي، والمسلك في أصول الدين للمحقّق الحلي، والمنقذ من التقليد، وغيرها كثير.

(٣٣) إننا في الحقيقة نحسن الظن كثيراً ونقوم بعملية ضبط كبيرة للنفس عندما نحتمل مثل هذا الاحتمال في شأن الرسولﷺ ونطرحه في مقام البحث العلمي. فعذراً إليك يا رسول الله ألف ألف مرة. وطبعاً ليست هذه بأوّل قارورة تكسر ويزرى فيها على رسول اللهﷺ. ألم يجيزوا عليه مخالفة حكم العقل والعقلاء بضرورة الاستخلاف، وهو المعروف بحرصه الشديد على هذه الأمة، حتّى كاد يذهب بنفسه حسرات عليها، فجاء الوحي مهدِّئاً لروعه بقوله: **﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾**، ولا سيَّما مع إخبارهﷺ بالملاحم والفتن من بعده، وأن أمته ستفترق ثلاثاً وسبعين فرقة، فكيف لم يتَّخذ الإجراء المناسب لتوحيدها وتجنيبها الفرقة؟ وهل افترق أمر هذه الأمة على شيءٍ كما افترق أمرها على الإمامة، التي ترك أمرهاﷺ بزعمهم؟!

(٣٤) انظر للاستدلال بهذه الآيات مع تعديل وإضافة في طريقة الاستدلال: تقريب المعارف: ١٢٤.

(٣٥) غاية المرام ٢: ٣٠٤ ـ ٣٢٠، ٣٢١ ـ ٣٦٧.

(٣٦) الصواعق المحرقة: ١٤٨.

(٣٧) سنن الترمذي ٥: ٣٢٩، ح٣٨٧٦..

(٣٨) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٠٩.

(٣٩) سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٣٢٨ ـ ٣٥٥.

(٤٠) إحقاق الحق ٩: ٣٠٩ وما بعدها؛ ١٨: ٢٦١.

(٤١) المصدر السابق ٩: ٣٦٩.

(٤٢) الصواعق المحرقة: ١٤٩.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) الموطأ: ٧٨٥؛ سيرة ابن هشام ٤: ٢٧٥.

(٤٦) المستدرك على الصحيحين ١: ٩٣.

(٤٧) السنن الكبرى ١٠: ١١٤.

(٤٨) سنن الدارقطني ٤: ١٥٩.

(٤٩) ميزان الاعتدال ١: ٢٢٢، رقم٨٥٤؛ تهذيب الكمال ٣: ١٢٧، رقم٤٥٩.

(٥٠) تهذيب الكمال ٢٠: ٢٧٩ ـ ٢٨٣.

(٥١) المصدر السابق ١٣: ٩٥.

(٥٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد.

(٥٣) تهذيب التهذيب ٨: ٣٧٧.

(٥٤) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٥٠.

(٥٥) المعجم الكبير ٣: ٤٦.

(٥٦) إحقاق الحق ٩: ٢٧٠ ـ ٢٩٣.

(٥٧) المصدر نفسه.

(٥٨) الصواعق المحرقة: ١٥٠.

(٥٩) رشفة الصادي: ٨٠.

(٦٠) المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٩.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) إحقاق الحق ٩: ٢٩٤ ـ ٣٠٨؛ ١٨: ٣٢٣.

(٦٤) المصدرالسابق ٩: ٢٩٤.

(٦٥) دلائل الصدق ٢: ٣١٢.

(٦٦) ينابيع المودة ٢: ١١٣؛ الصواعق المحرقة ٢: ٤٤١.

(٦٧) كنـز العمال ١١: ٦١١، ح٣٢٦٩٠؛ تاريخ دمشق ٤٢: ٢٤٠.

(٦٨) تذكرة الحفاظ ١: ١١؛ حلية الأولياء ١: ٨٠؛ كنـز العمال ١٠: ٢٦٣، ح٢٩٣٩٠.

رواية «ردّ الشمس لعليّ بن أبي طالب عليه السلام»

قراءةٌ نقديّة في السند والمضمون

أ. زهرة نريماني(*)

ترجمة: حسن علي مطر

تحظى رواية «ردّ الشمس» بين الشيعة بشهرةٍ ومقبولية كبيرة. وبنفس النسبة تلقى إنكاراً من قبل العامة، ويتّخذون منها وسيلة للتشنيع على الشيعة، وتصوير عقائدهم وآرائهم بوصفها من العقائد الخرافية وغير المنطقية.

لقد وردت هذه الرواية في الكثير من المصادر الشيعية، من قبيل: «الإرشاد»، للمفيد؛ و«علل الشرائع»، و«الأمالي»، للصدوق، و«قرب الإسناد»، للحميري، و«الخرائج»، للراوندي.

وقد نقله أهل السنة في ذيل الأحاديث المختلقة والموضوعة. فعلى سبيل المثال: عمد ابن الجزري، في كتاب «الموضوعات من الأحاديث والمرفوعات»، والكتاني في كتابه «تنزيه الشريعة»، إلى نقد وردّ هذا الحديث. وقد ألف ابن تيميّة الحراني كتاباً مستقلاً في هذا الشأن.

ومن هنا فإننا ـ شئنا أم أبينا ـ نرى أهمّية خاصّة لفهم وإدارك هذا الحديث بشكلٍ صحيح.

وخلاصة مضمون روايات هذا الباب كالتالي: بعد أن أدّى رسول الله صلى الله عليه وآله

(*) باحثةٌ في علوم الحديث، ومن خرّيجي كلّية علوم الحديث في إيران.

صلاتي الظهر والعصر طلب الإمام علي بن أبي طالب‌ؑ ليكون عنده، وبعد ذلك نزل الوحي على رسول الله‌ؐ، وهو واضعٌ رأسه في حجر عليّ‌ؑ، فاستغرق رسول الله في ما يشبه النوم، إثر ما يسمَّى ببرحاء الوحي، وكان الإمام عليّ‌ؑ لم يصلِّ صلاة العصر بعد. واستمرّ رسول الله على تلك الحالة حتّى غربت الشمس، وانقضى وقت أداء العصر. وبعد أن أفاق النبيّ، واطّلع على أن الإمام عليّ‌ؑ لم يصلِّ العصر أداءً، دعا الله أن يردَّ الشمس؛ كي يتمكَّن الإمام عليّ‌ؑ من إقامة صلاة العصر أداءً، لا قضاءً.

وقد روي في الصفحة ١٦٦ من الجزء الحادي والأربعين من كتاب بحار الأنوار، في باب «ردّ الشمس له، وتكلّم الشمس معه‌ؑ» ما يقرب من اثنين وعشرين رواية، نكتفي منها بذكر ستّ روايات؛ رعاية للاختصار:

١ـ (نقلاً عن علل الشرائع): القطّان، عن عبد الرحمن بن محمد الحسني، عن فرات بن إبراهيم، عن الفزاري، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل، عن أحمد بن نوح وأحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حنان قال: قلتُ لأبي عبد الله‌ؑ: ما العلّة في ترك أمير المؤمنين‌ؑ صلاة العصر، وهو يحبّ أن يجمع بين الظهر والعصر، فأخَّرها؟ قال: إنه لما صلى الظهر التفت إلى جمجمة تلقاءه، فكلَّمها أمير المؤمنين‌ؑ، فقال: أيتها الجمجمة، من أين أنت؟ فقالت: أنا فلان بن فلان ملك بلاد آل فلان، قال لها أمير المؤمنين‌ؑ: فقصِّي عليَّ الخبر وما كنتِ وما كان عصرك، فأقبلت الجمجمة تقصّ خبرها، وما كان في عصرها من خيرٍ وشر، فاشتغل بها حتّى غابت الشمس، فكلَّمها بثلاثة أحرف من الإنجيل؛ لأنه لا يفقه العرب كلامها، قالت: لا أرجع وقد أفلت، فدعا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فبعث إليها سبعين ألف ملك بسبعين ألف سلسلة حديد، فجعلوها في رقبتها وسحبوها على وجهها حتّى عادت بيضاء نقية، حتّى صلّى أمير المؤمنين‌ؑ، ثم هوت كهوي الكوكب. فهذه العلّة في تأخير العصر. وحدَّثني بهذا الحديث ابن سعيد الهاشمي عن فرات، بإسناده وألفاظه[1].

٢ـ (نقلاً عن أمالي الصدوق): القطّان، عن محمد بن صالح، عن عمر بن خالد المخزومي، عن ابن نباتة، عن محمد بن موسى، عن عمارة بن مهاجر، عن أم جعفر أو

أم محمد بنتي محمد بن جعفر، عن أسماء بنت عميس، وهي جدّتها، قالت: خرجت مع جدّتي أسماء بنت عميس وعمي عبد الله بن جعفر، حتّى إذا كنّا بالضهياء حدَّثتني أسماء بنت عميس، قالت: يا بنية، كنا مع رسول الله في هذا المكان، فصلى رسول الله الظهر، ثم دعا علياً، فاستعان به في بعض حاجته، ثم جاءت العصر، فقام النبي فصلّى العصر، فجاء علي فقعد إلى جنب رسول الله، فأوحى الله إلى نبيه، فوضع رأسه في حجر علي حتّى غابت الشمس، لا يرى منها شيء على أرض ولا جبل، ثم جلس رسول الله، فقال لعليّ: هل صليْتَ العصر؟ فقال: لا، يا رسول الله، أنبئت أنك لم تصلِّ، فلما وضعتَ رأسك في حجري لم أكن لأحرِّكه، فقال: اللهم، إنّ هذا عبدك عليّ احتبس نفسه على نبيِّك فردَّ عليه شرقها، فطلعت الشمس، فلم يبْقَ جبل ولا أرض إلاّ طلعت عليه الشمس، ثم قام عليّ فتوضأ، وصلّى، ثم انكسفت(٢).

٣ـ (نقلاً عن علل الشرائع): أبي، عن سعد، عن ابن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن عبد الله القزويني، عن الحسين بن المختار القلانسي، عن أبي بصير، عن عبد الواحد بن المختار الأنصاري، عن أمّ المقدام الثقفية، قالت: قال لي جويرية بن مسهر: قطعنا مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب جسر الصراة في وقت العصر، فقال: إن هذه أرض معذّبة، لا ينبغي لنبيّ ولا وصي نبيّ أن يصلّي فيها، فمَنْ أراد منكم أن يصلّي فليصلِّ، فتفرَّق الناس يمنة ويسرة يصلّون، فقلتُ أنا: والله لأقلّدَنَّ هذا الرجل صلاتي اليوم، ولا أصلّي حتّى يصلّي، فسِرْنا، وجعلت الشمس تسفل، وجعل يدخلني من ذلك أمرٌ عظيم، حتّى وجبت الشمس، وقطعنا الأرض، فقال: يا جويرية أذِّنْ، فقلتُ: تقول أذِّنْ وقد غابت الشمس؟ فقال: أذِّنْ، فأذَّنْتُ، ثم قال لي: أقِمْ، فأقَمْتُ، فلما قلْتُ: «قد قامت الصلاة» رأيت شفتَيْه يتحرَّكان، وسمعت كلاماً كأنه كلام العبرانية، فارتفعت الشمس حتّى صارت في مثل وقتها في العصر، فصلّى، فلما انصرفنا هوَتْ إلى مكانها، واشتبكت النجوم، فقلتُ أنا: أشهد أنك وصيُّ رسول الله فقال: يا جويرية، أما سمعت الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يقول: ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**﴾ [الواقعة: ٧٤، ٩٦؛ الحاقة: ٥٢]؟ فقلتُ: بلى، قال: فإني

سألت الله باسمه العظيم فردَّها عليّ[٣].

٤ـ (قرب الإسناد): محمد بن عبد الحميد، عن أبي جميلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله العصر، فجاء عليّ عليه السلام ولم يكن صلاّها، فأوحى الله إلى رسوله عند ذلك، فوضع رأسه في حجر عليّ عليه السلام فقام رسول الله صلى الله عليه وآله عن حجره حين قام وقد غربت الشمس، فقال: يا عليّ، أما صليت العصر؟ فقال: لا، يا رسول الله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهمّ إنّ علياً كان في طاعتك، فردَّت عليه الشمس عند ذلك[٤].

٥ـ (نقلاً عن الخرائج): من معجزاته صلى الله عليه وآله أن علياً عليه السلام بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض الأمور بعد صلاة الظهر، وانصرف من جهته تلك وقد صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله العصر بالناس، فلما دخل عليّ عليه السلام جعل يقصّ عليه ما كان قد نفض فيه، فنزل الوحي عليه في تلك الساعة، فوضع رأسه في حجر عليّ عليه السلام، وكانا كذلك حتى إذا غربت، فسُرِّي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وقت الغروب، فقال لعليّ عليه السلام: هل صليت العصر؟ قال: لا، فإني كرهت أن أزيل رأسك، ورأيت جلوسي تحت رأسك وأنت في تلك الحال أفضل من صلاتي، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله، فاستقبل القبلة، فقال: اللهمّ إنْ كان عليّ في طاعتك وحاجة رسولك صلى الله عليه وآله فارددْ عليه الشمس؛ ليصلي صلاته، فرجعت الشمس حتّى صارت في موضع أوّل العصر، فصلّى عليّ عليه السلام، ثم انقضَّتْ الشمس للغروب مثل انقضاض الكواكب. ورُوي أن النبي صلى الله عليه وآله قال: يا عليّ، إن الشمس مطيعةٌ لك فادْعُ، فدعا فرجعت، وكان قد صلاّها بالإشارة[٥].

٦ـ (نقلاً عن الإرشاد، للشيخ المفيد): مما أظهره الله تعالى من الأعلام الباهرة على يد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ما استفاضت به الأخبار، ورواه علماء السِّيَر والآثار، ونظمت فيه الشعراء الأشعار: رجوع الشمس له عليه السلام مرّتين: في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله مرّة؛ وبعد وفاته أخرى. وكان من حديث رجوعها عليه المرّة الأولى ما رَوَتْه أسماء بنت عميس وأمّ سلمة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وجابر بن عبد الله الأنصاري وأبو سعيد الخدري، في جماعةٍ من الصحابة: أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان ذات يومٍ في منزله وعليّ عليه السلام بين يديه، إذ جاءه جبرئيل عليه السلام يناجيه عن الله سبحانه، فلمّا تغشّاه الوحي توسَّد فخذ أمير المؤمنين عليه السلام، فلم يرفع رأسه عنه حتّى غربت الشمس، فاصطبر أمير المؤمنين عليه السلام لذلك

إلى صلاة العصر، فصلّى أمير المؤمنين‹› جالساً يومئ بركوعه وسجوده إيماءً، فلما أفاق من غشيته قال لأمير المؤمنين‹›: أفاتَتْك صلاة العصر؟ قال: لم أستطع أن أصلّيها قائماً لمكانك يا رسول الله، والحال التي كنتَ عليها في استماع الوحي، فقال له: ادْعُ الله حتّى يردّ عليك الشمس؛ لتصليها قائماً في وقتها كما فاتتك، فإنّ الله تعالى يجيبك؛ لطاعتك لله ورسوله، فسأل أمير المؤمنين‹› الله في ردّ الشمس، فردَّتْ حتّى صارت في موضعها من السماء وقت صلاة العصر، فصلّى أمير المؤمنين‹› صلاة العصر في وقتها، ثم غربت، فقالت أسماء: أما واللهِ لقد سمعنا لها عند غروبها صريراً كصرير المنشار في الخشب»[٦].

سند الحديث

لقد استند العلاّمة المجلسي وآخرون إلى أسانيد هذه الروايات، وقالوا بصحّتها.

وفي موسوعة الإمام عليّ‹› هناك بحثٌ تفصيلي نسبياً تعرَّض في بدايته إلى مسألة شهرة هذا الحديث التي طبقت الآفاق، حيث رواه الكثير من الصحابة، ومنهم: الإمام عليّ‹›، والإمام الحسين‹›، وأسماء بنت عميس، وغيرهم. وبذلك أكّدوا على صحّة الرواية، وأيَّدوها بنقل المتقدّمين من العلماء لها. وفي الختام قالوا في الجواب عن الإشكالات الواردة عليها ـ ومن بينها: ضعف السند ـ: على فرض التسليم بضعف سند الرواية فإنه يُجبَر باستفاضتها[٧]، وهذا يكفي في الوصول إلى الاطمئنان بوقوع أصل الحادثة، وهذا يكفي في إثباتها[٨].

وفي المقابل جاء في «اللآلئ المصنوعة»، نقلاً عن الجوزقاني، قوله: «هذا حديثٌ منكر، مضطرب»[٩].

وفي هذا المقال نسعى ـ من خلال الالتفات إلى شرح حال رجال وسلسلة سند الرواية ـ إلى نقد الحديث من الناحية السندية. وما أكثر الروايات التي نقلت على أساس من الدوافع السياسية أو الدينية والمذهبية، مع ذكر الأسانيد الصحيحة والمتقنة لها، وبعد دراسة المحتوى والمضمون يتبيَّن أن هذه الرواية إنما هي من اختلاق الوضّاعين، وأنهم أرادوا من خلال اختلاقها الوصول إلى غاياتهم الخاصة.

والذي نحصل عليه من خلال مناقشة ودراسة هذه الروايات هو اشتمالها على الكثير من الاختلافات، التي قد تصل أحياناً إلى حدّ التناقض العجيب.

كما أن نقل الرواية بعباراتٍ مختلفة تقلّل من قيمتها واعتبارها. فأحياناً يختلف مكان الحدث، وأحياناً يختلف الزمان، وأحياناً تختلف العلّة والسبب أيضاً. وهذا في حدّ ذاته يُشكّل دليلاً على ضعفها وعدم إمكان الاعتماد عليها والاطمئنان إلى نقلها وروايتها. وعلى حدّ تعبير العلاّمة الشيخ محمد حسن المظفَّر: «إن خصوصيات الروايات متنافية من وجوه، وهو يكشف عن كذب الواقعة»[١٠].

وفي ما يلي نستعرض موارد من اختلاف هذه الروايات:

التناقض في الروايات

١ـ تذكر الرواية الأولى أن سبب ترك الإمام عليّ‏ﻉ لصلاة العصر هو حوارٌ دار بينه وبين جمجمة؛ في حين تذكر الرواية الثانية أن ذلك كان بسبب وضع النبي الأكرم‏ﺹ رأسه في حجر الإمام علي‏ﻉ أثناء نزول الوحي عليه، وأن الإمام لم يُرِدْ إزعاج النبيّ؛ خوفاً من أن يوقظه لو غيَّر موضعه؛ وفي الرواية الثالثة نجد السبب في هذه الحادثة هو شؤم الأرض ونحسها.

٢ـ الاختلاف في الموضع الذي تمّ فيه ردّ الشمس. ففي الرواية الأولى ـ طبقاً لبعض القرائن والشواهد ـ وقعت هذه الحدثة في بيداء أو مقبرة؛ وبناءً على الرواية الثانية وقعت هذه الحادثة في أرضٍ يقال لها: الضهياء؛ وطبقاً للرواية الثالثة أنها حصلت في جسر الصراة؛ وأما الرواية السادسة فتقول: إن هذه الحادثة قد حدثت في بيت النبيّ الأكرم‏ﺹ.

٣ـ الاختلاف في أصل الحادثة؛ إذ طبقاً للروايات الخمسة الأولى كانت الصلاة قد فاتت الإمام بالكامل؛ أما الرواية السادسة فتحكي عن أداء الإمام للصلاة من جلوس؛ لعدم استطاعته أداءها عن قيام، وأنه أومأ في ركوعه وسجوده.

النقد العلمي لحديث «ردّ الشمس»

إن من بين الملاكات الهامة لنقد الحديث المعطيات العلمية لدى البشر[١١].

ومن هنا فإننا سوف نتناول هذا الحديث بالنقد من هذه الناحية، فنقول:

حتّى ما قبل إثبات حركة الأرض ودورانها حول الشمس على يد غاليلو[١٢] كانت نظرية بطليموس هي الحاكمة. وخلاصة نظرية بطليموس تقول: «إن الأرض كرة ساكنة في مركز الكون، وكان ثلاثة أرباع سطحها من الماء، تحيط بها كرة الهواء، ثم تليها كرة النار، وبعدها فلك القمر المحيط بكرة النار، ولم يكن في هذا الفلك نجمة غير القمر، وبعده فلك عطارد، ثم كوكب الزهرة، والشمس، والمريخ، والمشتري، وزحل يحيط كلّ واحد منها بالفلك السابق له.

ثم يأتي الفلك الثامن الذي يضمّ النجوم الثابتة، ثم الفلك الأطلس الخالي من جميع أنواع النجوم يُحيط بجميع الأفلاك الثمانية، ولا نهاية لقطره.

وسرعة حركة الفلك الأطلس بجميع أفلاكه الثمانية بحيث يدور حول الأرض دورة كاملة في يوم وليلة.

وعليه طبقاً لهذه النظرية تكون الأرض كرةً ساكنة وثابتة في مركز الكون والعالم، وسائر النجوم والسيارات تدور حولها.

وإذا قبلنا بمفاد هذه النظرية يجب علينا القبول بأن ظاهرة الليل والنهار إنما تحدث بفعل انتقال الشمس من مشرق الأرض وذهابها إلى مغربها، فتضيء بذلك الجهة التي تطلع عليها من الأرض، وهي في حركتها الدائمة حول الأرض تضيء الجانب الذي تطلع عليه من سطح الأرض. ومن هنا فإن الناحية المضاءة من الأرض هي التي تشهد ظاهرة غروب الشمس، وإن الجزء المظلم من الأرض هو الذي يشهد ظاهرة طلوعها. في حين أن الحقائق العلمية ترفض هذه المسألة وتبطل هذه النظرية.

إن ظاهرة طلوع الشمس لا تحدث من خلال طلوع الشمس وحركتها بنفسها، بل إن هذه الظاهرة إنما تحدث بفعل حركة الأرض حول نفسها، فيُضاء جانبها الذي يواجه الشمس أثناء دورانها، ويغرق نصفها الآخر في ظلامٍ دامس، وهكذا دواليك. ويكون نهار، ويكون ليل، وفي آخر لحظات الليل تنحرف الأرض قليلاً فينبلج النهار، وفي آخر لحظات النهار تميل الأرض قليلاً فندخل في غسق الليل[١٣].

وبعد هذه المقدّمة لو قلنا بصحّة الرواية المذكورة سوف نصل إلى نتيجةٍ مفادها

أن الأرض ثابتة والشمس وسائر النجوم تدور حولها. وهذا هو ما تقوله نظرية بطليموس التي أثبت علم الهيئة الحديث بطلانها.

وبعد هذه المقدّمة، والنظر إلى مجموع الروايات الواردة في خصوص ردّ الشمس، ندرك أن الرواية المذكورة تعبِّر عن ثبات وسكون الأرض ودوران الشمس حولها؛ إذ ورد في الرواية الأولى: «فدعا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فبعث إليها سبعين ألف ملك بسبعين ألف سلسلة حديد، فجعلوها في رقبتها، وسحبوها على وجهها، حتّى عادت بيضاء نقية».

وكما تلاحظون فإن هذه الرواية ناظرة إلى حركة الشمس وسكون الأرض وثباتها. في حين أن هذه المسألة قد ثبت بطلانها بالقطع واليقين، ولا يمكن للمعصوم عليه السلام أن يتحدَّث بما يخالف القطع واليقين أبداً.

وقد جاء في كتاب «موسوعة الإمام عليّ عليه السلام»: «ممّا لا رَيْب فيه أنّ وقوع مثل هذه الحادثة ـ التي كان لها مثالٌ قطعي في التاريخ ـ هو ليس محالاً عقلاً حتّى تعدّ خارج دائرة القدرة الإلهيّة»(١٤). ولكنْ علينا أن ندرك أن ليس القيام بهذا الفعل فحَسْب، بل إن جميع الأفعال في جميع الأزمنة، لا تخرج عن دائرة القدرة الإلهية(١٥). قال تعالى في أكثر من موضع من محكم الذكر الحكيم: ﴿**إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾، إلاّ أن حكمة الله ومشيئته قد تعلَّقت ـ في الوقت نفسه ـ بأن تجري الأمور على وفق أسبابها ومسبَّباتها العادية: «أبى الله أن يُجْري الأمور إلاّ بالأسباب».

فإذا كان الأمر بأن يقوم الله تعالى بفعل الأمور الخارقة من طريق قدرته، ودون أخذ نظام الأسباب والمسبّبات بنظر الاعتبار، وجب على الإنسان أن يترقَّب حدوث أمرٍ خارق في كلّ لحظة. وبعبارةٍ أخرى: إن ظاهرة ردّ الشمس وإنْ لم تكن محالاً في حدِّ ذاتها، ولكنّه من المحال وقوعها.

وخلاصة الكلام: إنه بناء على ما قاله مؤلِّف كتاب «ستارگان أز ديدگاه قرآن»: إن عملية ردّ الشمس تؤدّي إلى حدوث اضطراب في النظم الحاكم على حركة السيارات ضمن المجموعة الشمسية.

يُضاف إلى ذلك أن هذا الأمر لو كان قد حدث بالفعل لعلم به جميع الناس

الذين كانوا يقطنون في ذلك الأفق من الأرض، ولرأوه بأمّ أعينهم، ولا سيَّما في وقت فضيلة صلاة العصر، التي تفصلها ثلاث ساعات عن غروب الشمس، ولنقلتها كتب التاريخ المحايدة أيضاً.

في حين لا نجد لحدوث هذه الظاهر أثراً في أيٍّ من المصادر التاريخية المعتبرة.

النقد المضموني لرواية ردّ الشمس

بعد إعادة النظر في متن الرواية المتقدِّمة ومضمون نصِّها ندرك أن هذه الروايات ضعيفة، وتشتمل على غموض من حيث المحتوى والمفهوم.

فهي تعارض الآيات القرآنية تارةً؛ وتعارض الثوابت العلمية والعقلية تارةً أخرى.

وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الموارد:

١ـ إن المسألة التي وردت في أكثر هذه الروايات هي أن الإمام علي قد فاته أن يصلّي صلاة العصر في وقتها، فالسؤال الذي يخطر في ذهن القارئ هنا هو: هل كان الإمام علي في هذا الأمر قاصراً أم مقصِّراً؟

كيف يمكن للإمام علي أن يترك فريضة أوجبها الله عليه، لمجرد أن يراعي الأدب استحباباً، ويترك رأس رسول الله في حجره، في حين تؤكِّد الشريعة والفقه الإسلامي على ضرورة أداء الصلاة حتّى في أكثر الظروف حَرَجاً وصعوبة؛ فقد بيَّن الشارع حكم الصلاة بالنسبة إلى المسافر، والمجاهد والمقاتل، حتّى وهو يخوض غمار القتال وبلوغ القلوب الحناجر، وحكم صلاة الخوف، وصلاة الغريق. وعليه فإن الصلاة لا تُترك بحالٍ. فإذا كان الإمام عليّ، طبقاً لهذه الروايات، قد ترك صلاته عامداً ـ والعياذ بالله ـ هل يكون ذلك معقولاً؟ وهل يمكن صدوره عن مثل الإمام عليّ بن أبي طالب؟

ثم هل يمكن للشمس أن تعود القهقرى؟! وهل يمكن للزمان أن يعود؟

ثم حتّى إذا عادت الشمس يتعيَّن على الإمام أن يصلّي العصر أداءً وقضاءً.

يُضاف إلى ذلك أنه بعودة الشمس ـ على فرض الإمكان ـ سوف يتعلَّق الوجوب بثلاث صلوات؛ لطلوع الشمس، ولغروبها، وللحالة المتوسِّطة بين الطلوع والغروب[١٦]،

بمعنى أنه بالإضافة إلى وجوب قضاء صلاة العصر عليه يجب عليه ـ بسبب تحقُّق الفوت ـ أن يؤدّي صلاة صبح جديدة بطلوع الشمس عليه، ومن ثم صلاة ظهر وعصر جديدة قبل غروب الشمس، لتجدُّد وقتها ثانيةً!

٢ـ ورد في نقلٍ عن بحار الأنوار: «فسُرِّي عن رسول اللهﷺ في وقت الغروب، فقال لعليّ‏عليه السلام: هل صليت العصر؟ قال: لا؛ فإنّي كرهْتُ أن أزيل رأسك، ورأيت جلوسي تحت رأسك وأنت في تلك الحال أفضل من صلاتي»!

وقد علق بعض المحقّقين على ذلك متهكّماً، الأمر الذي يعبِّر عن استبعاد هذا الكلام، قائلاً: أيكون بقاء رأس رسول اللهﷺ في حجر الإمام عليّ‏عليه السلام أفضل من الصلاة؟ وهل هناك آيةٌ قرآنية تعتبر مجالسة رسول اللهﷺ أفضل من الصلاة؟ وهل هناك روايةٌ مأثورة عن رسول الله تؤيِّد هذا الأمر؟

إن هذه العبارة الواردة في الحديث قد تثير في الأذهان معلومة خاطئة تفيد أن منظومة رسول الله مستقلّة عن المنظومة الإلهية، وأن كل واحدة من هاتين المنظومتين تعمل لحسابها الخاصّ.

٣ـ لقد ورد في بعض مضامين الرواية المأثورة في «بحار الأنوار» أن النبيّ الأكرم بعد أن اطّلع على أن الإمام عليّ‏عليه السلام قد فاتته صلاة العصر رفع يديه بالدعاء قائلاً: «اللهمّ، إنْ كان عليٌّ في طاعتك وحاجة رسولكﷺ فارددْ عليه الشمس؛ ليصلي صلاته». هذا في حين أن المتيقَّن ـ على فرض صحّة هذه الرواية ـ أن الإمام عليّ لم يكن في طاعة الله؛ إذ إن الله سبحانه وتعالى ـ طبقاً لما ورد في صريح القرآن الكريم ـ يقول:

- ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (إبراهيم: ٣١).
- ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣).
- ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ (طه: ١٣٢).
- ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (الإسراء: ٧٨).

وعلى هذا الأساس يكون الإمام عليّ‏عليه السلام ـ طبقاً لصريح هذا الحديث، على فرض صحّته ـ قد خالف هذا الأمر الإلهي.

ثم إذا كان الإمام عليّ في طاعة الله فما الداعي إلى إرجاع الشمس؛ كي يعيد صلاته، فهو إنما أقام موازنةً بين واجبين إلهيّين، فرجَّح أحدهما أداءً، وسيأتي بالثاني قضاءً، فما هي الحاجة ـ في مثل هذه الحالة ـ إلى خرق الأنظمة والقوانين الطبيعية؟!

٤ـ إن من بين الأدلّة التي جعلت هذه الرواية تحظى بالقبول من قبل الشيعة أنهم قد اعتبروها فضيلةً للإمام أمير المؤمنين، في حين أنها قبل أن تكون فضيلة لهذا الإمام الهمام يجب اعتبارها واحدةً من فضائل رسول الله؛ لأن الشمس إنما رُدَّتْ استجابة لدعاء النبيّ بشأن عليّ[١٧]. وقد ورد في «موسوعة الإمام علي» أن هذا الحديث يمكن أن يُدْرَج ضمن فضائل الإمام عليّ؛ لأن ردّ الشمس إنما تحقّق لعلي، في حين أن مجرَّد دعاء رسول الله لشخصٍ لا يمكن أن يُعتبر لوحده فضيلة لذلك الشخص.

٥ـ لقد ذهب البعض، من أمثال: أبي جعفر أحمد بن صالح الطبري المصري، وأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، إلى اعتبار ردّ الشمس من علامات النبوّة؛ إذ يقولون: «وكلّ هذه الأحاديث من علامات النبوّة»[١٨].

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: لِمَنْ يأتي الأنبياء بالمعاجز وعلامات النبوّة؟

من الواضح أن المعاجز والخوارق إنما تجترح لإقناع المنكرين للرسالة والرافضين للنبوّة، من قبيل: معجزة شقّ القمر، التي اجترحها النبيّ الأكرم بطلبٍ من المشركين. وعليه ما معنى أن تجترح معجزة ردّ الشمس للإمام عليّ؟ هل كان الإمام عليّ ـ وهو أوّل المؤمنين برسول الله ـ في تلك اللحظة منكراً، حتّى يعود إلى إيمانه السابق، أو شاكّاً، فيعود له السكون والهدوء والطمأنينة؟!

٦ـ لقد أشكل ابن الجوزي على هذا الحديث بإشكالين:

الأوّل: حتّى إذا عادت الشمس لا تعود صلاة العصر أداءً.

الثاني: لو وقعت لاشتهرت وتوفَّرت الهِمَم والدواعي على نقلها؛ إذ هي في بعض العادات جاريةٌ مجرى طوفان نوح، وانشقاق القمر.

وهذه المسألة هي التي يؤيِّدها علماء الحديث من الشيعة أيضاً. فعلى سبيل

المثال: نجد المامقاني، في كتابه «مقباس الهداية»، بعد تعريفه بخصائص الحديث المختلق، يقول: «ومنها أن يكون إخباراً عن أمرٍ جسيم، تتوفَّر الدواعي على نقله بمحضر الجمع، ثم لا ينقله منهم إلاّ واحد»(١٩).

٧ـ الإشكال الآخر أن بعض صِيَغ هذا الحديث يقول: إن النبيّ الأكرمﷺ كان قد صلّى بأصحابه جماعةً، في حين أن الإمام عليّاً لم يلتحق بالجماعة. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما الذي منع الإمام عليّ من الالتحاق بصلاة الجماعة، مع أنه كان مع النبيّ الأكرم في حينها؟

والإشكال الآخر: إن النبي ـ طبقاً لهذه الرواية ـ قد جمع بين صلاتي الظهر والعصر، ولكنْ يبدو أن الإمام عليّاً كان له رأيٌ آخر، وآثر التفريق بين الصلاتين، والإتيان بصلاة العصر في وقتها، فهل هو اجتهادٌ منه في مقابل اجتهاد رسول الله؟!

نقد الحديث بمعيار القرآن الكريم

يستند القائلون بصحّة رواية «ردّ الشمس لعليّ بن أبي طالب» إلى الآيات التالية من القرآن الكريم؛ إذ يقول الله تعالى على لسان النبيّ سليمان: **﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ◆ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ﴾** (ص: ٣٢ ـ ٣٣)، بتقريب أن هذه الظاهرة قد حصلت للنبيّ سليمان أيضاً؛ إذ أُهدي له عددٌ من خيول السباق عند العصر، فانشغل بالنظر إليها حتّى فاتته صلاة العصر أيضاً، وعندما أفاق من غفلته كان الظلام قد اشتبك، وفاتته صلاة العصر. من هنا أخذ يسأل الله أن يردَّ الشمس له؛ كي يؤدّي صلاة العصر في وقتها.

وقد وقع الخلاف بين المفسِّرين في تفسير هاتين الآيتين. فهناك مَنْ اعتقد بهذا الأمر، وقال: حيث تحقّق ردّ الشمس لسليمان لا يبعد أن يتكرَّر حدوثها لعلي. ومن القائلين بهذه النظرية العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، حيث يذهب إلى الاعتقاد بعود الضمير في «ردّوها» إلى «الشمس»، بمعنى أن النبيّ سليمان يأمر

الملائكة بأن يردّوا عليه الشمس؛ كي يتمكّن من أداء الصلاة في وقتها[٢٠].

وفي المقابل هناك مَنْ ذهب إلى القول بعودة الضمير في كلمة «ردّوها» إلى «الخيل»، لا إلى «الشمس»[٢١].

ومضافاً إلى العلامة الطباطبائي، ذهب آخرون من كبار العلماء إلى بيان هذا الرأي أيضاً، من أمثال: الفخر الرازي في «التفسير الكبير»، والشيخ الطوسي في «التبيان» أيضاً. وفي ما يلي نشير إلى جانب من هذه الآراء:

جاء في التفسير الكبير، على هامش قوله تعالى: ﴿**عَنْ ذِكْرِ رَبِّي**﴾ (ص: ٣٢): «إن هذه المحبة الشديدة إنما حصلت عن ذكر الله وأمره، لا عن الشهوة والهوى»[٢٢].

وجاء في «تفسير التبيان» قوله: «قوله تعالى: ﴿**عَنْ ذِكْرِ رَبِّي**﴾ معناه أن هذا الخيل شغلني عن صلاة العصر حتّى فات وقتها، وهو قول عليّ‏ وقتادة والسُّدّي، وروى أصحابنا أنه فاته الوقت الأول، وقال الجبائي: إنه لم يفُتْه الفرض، وإنما فاته نفل كان يفعله آخر النهار، ففاته؛ لاشتغاله بالخيل»[٢٣].

وقال في تفسير الجزء التالي من الآية: «وقوله: ﴿**حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾ معناه توارت الشمس بالحجاب، يعني بالغيبوبة».

ثمّ استطرد الشيخ الطوسي قائلاً: «ثمّ قال لأصحابه: ﴿**رُدُّوهَا عَلَيَّ**﴾، يعني الخيل، فلما ردّتْ عليه ﴿**فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ**﴾، وقيل: إن الخيل هذه حربها من غنيمة جيش، فتشاغل باعتراضها حتّى غابت الشمس، وفاتته العصر. قال الحسن: كشف عراقيبها، وضرب أعناقها، وقال: لا تشغلني عن عبادة ربّي مرّةً أخرى. وقيل: إنه إنما فعل ذلك على وجه القربة إلى الله تعالى، بأن ذبحها ليتصدّق بلحومها، لا لعقوبتها بذلك. وإنما فعل ذلك لأنها كانت أعزّ ماله، فأراد بذلك ما قال الله تعالى: ﴿**لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾ (آل عمران: ٩٢)، وقال أبو عبيدة: يقولون: مسح علاوته، أي ضربها. وقال ابن عبّاس: جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها حبّاً لها. وقال أبو مسلم محمد بن بحر: غسل أعرافها وعراقيبها؛ إكراماً لها، قال: لأن المسح يعبِّر به عن الغسل من قولهم: تمسّحت للصلاة»[٢٤].

وعليه فالذي يراه الشيخ الطوسي هو عودة الضمير في «ردّوها» إلى الخيل، لا

إلى الشمس.

وبعد أن ذكر الإمام الفخر الرازي في تفسيره الاحتمالات الواردة بشأن مرجع الضمير في «ردّوها» قام بذكر أدلّة في سياق ردّ أن يكون مرجع الضمير في هذه الكلمة إلى الشمس، فقال: «رُوي أنهﷺ لما اشتغل بالخيل فاتته صلاة العصر، فسأل الله أن يردّ الشمس. فقوله: ﴿**رُدُّوهَا عَلَيَّ**﴾ إشارةٌ إلى طلب ردّ الشمس. وهذا الاحتمال عندي بعيدٌ والذي يدلّ عليه وجوه:

الأوّل: إن الصافنات مذكورة تصريحاً، والشمس غير مذكورة، وعود الضمير إلى المذكور أَوْلى من عوده إلى المقدَّر.

الثاني: إنه قال: ﴿**إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾. وظاهر هذا اللفظ يدلّ على أن سليمانعليه السلام كان يقول: ﴿**إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي**﴾، وكان يعيد هذه الكلمات إلى أن توارت بالحجاب. فلو قلنا: المراد حتّى توارت الصافنات بالحجاب كان معناه أنه حين وقع بصره عليها حال جَرْيها كان يقول هذه الكلمة، إلى أن غابت عن عينه، وذلك مناسبٌ. ولو قلنا: المراد حتّى توارت الشمس بالحجاب كان معناه أنه كان يعيد عين هذه الكلمة من وقت العصر إلى وقت المغرب، وهذا في غاية البُعْد.

الثالث: إنا لو حكمنا بعود الضمير في قوله: ﴿**حَتَّى تَوَارَتْ**﴾ إلى الشمس، وحملنا اللفظ على أنه ترك صلاة العصر، كان هذا منافياً لقوله: ﴿**أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي**﴾، فإنّ تلك المحبة لو كانت عن ذكر الله لما نسي الصلاة، ولما ترك ذكر الله.

الرابع: إنه بتقدير أنهعليه السلام بقي مشغولاً بتلك الخيل حتّى غربت الشمس، وفاتت صلاة العصر، فكان ذلك ذنباً عظيماً وجرماً قوياً، فالأليق لهذه الحالة التضرُّع والبكاء والمبالغة في إظهار التوبة، فأما أن يقول على سبيل التهوُّر والعظمة لإله العالم وربّ العالمين: رُدُّوها عليَّ، بمثل هذه الكلمة العارية عن كلّ جهات الأدب عقيب ذلك الجرم العظيم، فهذا لا يصدر عن أبعد الناس عن الخير، فكيف يجوز إسناده إلى الرسول المطهَّر المكرَّم»[٢٥].

إن الفخر الرازي من خلال هذه الأدلة المحكمة والمقنعة والمتقنة يستبعد عودة هذا الضمير إلى الشمس، ثمّ يستطرد قائلاً: «**الخامس**: إن القادر على تحريك الأفلاك والكواكب هو الله تعالى، فكان يجب أن يقول: رُدَّها عليَّ، ولا يقول: رُدُّوها عليّ. فإنْ قالوا: إنما ذكر صيغة الجمع للتنبيه على تعظيم المخاطب، فنقول: قوله: ﴿**رُدُّوهَا**﴾ لفظٌ مشعر بأعظم أنواع الإهانة، فكيف يليق بهذا اللفظ رعاية التعظيم.

السادس: إن الشمس لو رجعت بعد الغروب لكان ذلك مشاهداً لكل أهل الدنيا. ولو كان الأمر كذلك لتوفَّرت الدواعي على نقله وإظهاره. وحيث لم يقُلْ أحدٌ ذلك علمنا فساده»[٢٦].

يمكن للأدلة التي يسوقها الفخر الرازي في إنكار ردّ الشمس للنبيّ سليمان أن تكون أدلةً جيّدة على إنكار ردّ الشمس للإمام عليّ بن أبي طالب.

يقول الفخر الرازي بشأن مرجع الضمير في «ردّوها»: «**السابع**: إنه سبحانه وتعالى قال: ﴿**إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ**﴾، ثم قال: ﴿**حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ**﴾. وعَوْدُ الضمير إلى أقرب المذكورين أَوْلى. وأقرب المذكورين هو الصافنات الجياد، وأما العشيّ فأبعدهما، فكان عَوْد ذلك الضمير إلى الصافنات أَوْلى»[٢٧].

نقد رواية «ردّ الشمس» على أساس الآيات الأخرى

١ـ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا**﴾ (يس: ٣٨).

وهناك الكثير من الآراء المطروحة بشأن تفسير هذه الآية. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

«في قوله: ﴿**لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا**﴾ أقوال:

أحدها: إنها تجري لانتهاء أمرها عند انقضاء الدنيا، فلا تزال تجري حتى تنقضي الدنيا. عن جماعةٍ من المفسِّرين.

وثانيها: إنها تجري لوقتٍ واحد، لا تعدوه، ولا يختلف. عن قتادة.

وثالثها: إنها تجري إلى أقصى منازلها في الشتاء و الصيف، لا تتجاوزها»[٢٨].

وبعد الذهاب إلى القول الثاني والثالث، وهما القولان القائلان بأن الشمس لا

تتخلف عن مسارها أبداً، سندرك أن «ردّ الشمس» أمرٌ محال، ويبدو مستبعداً؛ إذ إن رجوع الشمس بمنزلة التخلُّف عن الإرادة والقانون الإلهي.

٢ـ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ يُحَافِظُونَ**﴾ (الأنعام: ٩٢).

قال العلاّمة الطباطبائي في تفسير ذيل هذه الآية: «عرَّف تعالى هؤلاء المؤمنين بالآخرة بما هو من أخصّ صفات المؤمنين، وهو أنهم على صلاتهم ـ وهي عبادتهم التي يذكرون فيها ربّهم ـ يحافظون، وهذه هي الصفة التي ختم الله به صفات المؤمنين التي وصفهم بها في أول سورة المؤمنين، إذ قال: ﴿**الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ يُحَافِظُونَ**﴾»[٢٩].

وعليه كيف يمكن للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ـ وهو على ما هو عليه من أعلى درجات الإيمان، وذوبانه في ذات الله، حتّى أن الناطسي من الأطباء كان يغتنم فرصة استغراقه في الصلاة والانقطاع إلى الله في تلك الحالة؛ ليُخرج من جسمه السهم الذي أصابه في بعض الحروب، وتعذَّر إخراجه منه ـ أن يتهاون في أداء صلاته، حتّى تفوته، ويضطر إلى قضائها؟! ألا تعني نسبة هذا الأمر إلى الإمام عليه السلام عليّ تقليلاً في مرتبته الإيمانية؟ هل يمكن لنا أن نتصوَّر علياً عليه السلام، الذي يأمر بإيقاف القتال في ذروة احتدامها؛ بسبب حلول وقت الصلاة، ويجيب على بعض مَنْ اعترض بأن الظرف لا يساعد على أداء الصلاة، وأنه سيكون هناك متَّسعٌ لأدائها بعد الفراغ من القتال، قائلاً: إنما نقاتل من أجلها (أي من أجل الصلاة)، كيف يمكن له أن يتركها لمجرد أنه يمرّ بأرضٍ مشؤومة أو ملعونة، أو حَذَراً من إيقاظ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، ويعتبر تركه للصلاة أفضل من أدائها في تلك الحالة؟!

٣ـ قال الله تعالى: ﴿**الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ**﴾ (المعارج: ٢٣).

قال العلاّمة الطباطبائي: «في إضافة الصلاة إلى الضمير دلالةٌ على أنهم مداومون على ما يأتون به من الصلاة، كائنة ما كانت، لا أنهم دائماً في الصلاة، وفيه إشارة إلى أن العمل إنما يكمل أثره بالمداومة»[٣٠].

ألم يكن عليّاً عليه السلام ـ وهو أوّل الناس إسلاماً وإيماناً وإقامةً للصلاة ـ هو القائل في

كتاب له إلى أحد أصحابه: «صَلِّ الصَّلاةَ لِوَقْتِهَا الْمُوَقَّتِ لَهَا، وَلا تُعَجِّلْ وَقْتَهَا لِفَرَاغٍ، وَلا تُؤَخِّرْهَا عَنْ وَقْتِهَا لاشْتِغَالٍ، وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ عَمَلِكَ تَبَعٌ لِصَلاتِكَ»(٣١).

وعنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «إِنَّ اللّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلا تُضَيِّعُوهَا».

فهل يمكن أن نتصوَّر من صاحب هذا الكلام أن يقوم بتضييع مثل هذا الفرض، والعياذ بالله؟!

ألا نكون بترويجنا لمثل هذه الأحاديث ـ شئنا أم أبينا ـ من الذين ينالون من المكانة والمقام الشامخ والرفيع لهذا الإمام العظيم؟

وعليه يتَّضح مما تقدَّم أن هذه الرواية، مضافاً إلى ضعف سندها ومضمونها، تخالف القرآن والمعطيات العلمية البديهية للبشر. ولا تتناسب مع مكانة ومنزلة وشخصية الإمام عليّ عليه السلام.

إن وجود هذا النوع من الروايات المختلقة والموضوعة في المصادر الروائية لدى الشيعة يخلق مبرِّراً لهجمة المخالفين لأهل البيت عليهم السلام على المصادر الروائية الشيعية، ولا سيَّما منها الأحاديث المتعلّقة بفضائل الإمام علي عليه السلام خصوصاً، وأهل البيت عليهم السلام عموماً. ولا يخفى ما في ذلك من مضاعفة الظلم الذي لحق بهم على طول التاريخ.

الهوامش

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٤١: ١٦٦، ح١.

(٢) المصدر السابق، ح٢.

(٣) المصدر السابق ٤١: ١٦٧، ح٣.

(٤) المصدر السابق ٤١: ١٦٩، ح٤.

(٥) المصدر السابق ٤١: ١٧٠، ح٦.

(٦) المصدر السابق ٤١: ١٧١، ح٨.

(٧) الحديث المستفيض هو الخبر الذي تكثَّرت رواته في كل مرتبة، وقد يُسمَّى المستفيض بـ (المشهور)؛ لوضوحه. انظر: المامقاني، مقباس الهداية في علم الرواية ١: ١٢٩، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدسة، ١٤١١هـ.

(٨) انظر: الريشهري، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

(٩) السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث ١: ٣٣٦. وقد ذكر السيوطي الحديث المذكور بسندين، ثمّ عمد إلى ردّهما، مع ذكر الدليل على ذلك. ويمكن للقارئ الكريم؛ لمزيد من الاطلاع، أن ينظر إلى الكتاب المذكور: ٣٣٦، باب مناسب الخلفاء الأربعة.

كما ذكر هذا الحديث أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكتاني في كتاب تزكية الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعية الموضوعة، من أربعة طرق، ثم بيَّن ضعفها السندي.

(١٠) انظر: الريشهري، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ١١: ١٠٢.

(١١) انظر: محمد الصادقي الطهراني، ستارگان أز ديدگاه قرآن: ١٦٠ ـ ١٦١.

(١٢) الصحيح أن (كوبرنيق) هو الذي أثبت حركة الأرض ودورانها حول الشمس، أما ما قام به فهو مجرّد إعادة صياغة هذه النظرية والدفاع عنها فقط. المعرّب.

(١٣) انظر: م. برانلي فرانكلين، سيارات: ٥٢، ترجمه إلى الفارسية: عادل أرنقي.

(١٤) الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ١١: ١٠١.

(١٥) انظر: النجم: ٣.

(١٦) انظر: الدكتور محمد صادقي، ويژگي زن در قرآن، مجلة: پژوهشهاي قرآني، السنة السابعة، العددان: ٢٥ ـ ٢٦، ربيع وصيف عام ١٣٨٠هـ.ش.

(١٧) الريشهري، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ١١: ٩٥.

(١٨) انظر: المصدر السابق ١١: ١٠٠.

(١٩) انظر: المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٦: ٤٠٤.

(٢٠) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٣٠٩، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمد باقر الهمداني وآخرون.

(٢١) انظر: الدكتور محمد صادقي، ويژگي زن در قرآن، مجلة: پژوهشهاي قرآني، السنة السابعة، العددان: ٢٥ ـ ٢٦، ربيع وصيف عام ١٣٨٠هـ.ش.

(٢٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٢٦: ٢٠٤.

(٢٣) محمد بن الحسن الطوسي، تفسير التبيان ٨: ٥٦٠.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٢٦: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢٦) المصدر السابق ٢٦: ٢٠٥.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير مجمع البيان ٨: ٢٤٠.

(٢٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٢٣٨، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.

(٣٠)الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٤، دار إحياء التراث العربي.

(٣١) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٢٧.

كتاب العقل لـ «داوود بن المحبِّر»

تحليل كتاب، وإعادة صياغة نظريّة

د. أحمد باكتجي(*)

ترجمة: سرمد علي

داوود بن المحبِّر(٢٠٦هـ / ٨٢١م) عالمٌ غير ذائع الصيت، من القرن الهجري الثاني، يُعْرَف من خلال تأليفه الوحيد، بعنوان «العقل».

وقد كان هذا المؤلَّف موضع جدل بين المحدِّثين طوال القرون المنصرمة[١].

وأما ما هي مصادر داوود بن المحبِّر؟ وما هي مبانيه في اختيار الأحاديث؟ وما هي الدوافع التي دفعته إلى تأليف هذا الكتاب؟ أسئلةٌ لم تحصل على إجاباتٍ شافية حتّى الآن.

ولا بُدَّ من إضافة أن داوود بن المحبِّر لم يذكر في كتاب (العقل) سوى الأحاديث النبوية في باب العقل، إلاّ أن اتجاهه في مبحث العقل قد تخطّى ذلك، حيث شاع عنه الكثير من كلمات الصحابة والتابعين في باب العقل، وتمّ ضبطها في مختلف المصادر[٢].

إن المعلومات بشأن داوود بن المحبِّر ليست وفيرة. وكلّ ما نعرفه عنه أنه عالمٌ كبير، من أهل البصرة، من أصول إيرانية. وكان أبوه من رواة الحديث أيضاً[٣].

لقد استمع داوود بن المحبِّر إلى الحديث سنوات طويلة، من علماء ـ غالبيّتهم من

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة الإمام الصادق، في طهران، وباحثٌ معتمد في عددٍ من الموسوعات الكبرى في إيران في مجال علوم الحديث. له عشرات المؤلَّفات.

البصرة ـ من أمثال: إسماعيل بن عيّاش، والحسن بن دينار، وشعبة بن الحجّاج، وحمّاد بن زيد، وحمّاد بن سلمة، ومقاتل بن سليمان(٤).

جولةٌ على التوجُّهات الشخصية لداوود بن المحبِّر

لقد ورد الحديث في مختلف مصادر السِّيَر حول علاقة داوود بن المحبِّر مع جماعتين من أصحاب الفكر: الصوفية؛ والمعتزلة.

وإن المصدر الرئيس لهذا الكلام عبارة مقتضبة عن يحيى بن معين ـ من العلماء وأصحاب الحديث في القرن الهجري الثالث ـ، حيث تحدَّث عن مراحل حياة داوود، قائلاً: «كان داوود ثقةً، ولكنه جفا الحديث، وكان يتنسَّك، وجالس الصوفيين بعبادان، وكان يعمل الخوص، ثم قدم بغداد بعد ذلك. فلما أسنّ وكبر أتاه أصحاب الحديث، فكان يحدِّثهم»(٥).

هذا، في حين أننا نجد هذه العبارة التي رواها يحيى بن معين في روايةٍ أخرى تستبدل الصوفية بالمعتزلة(٦).

وبالالتفات إلى أن المصادر الأقدم التي نقلت العبارة المذكورة عن يحيى بن معين، من أمثال: العقيلي وابن عديّ، قد أثبتت كلمة «الصوفية»، وإنّ استبدالها بـ «المعتزلة» في تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، والمصادر اللاحقة قد حدث في فترةٍ متأخِّرة، يمكن لنا أن نستنتج أن كلمة «الصوفية» أكثر أصالةً، وأنه يمكن التشكيك في ضبط كلمة «المعتزلة».

وبغضّ النظر عن عبارة يحيى بن معين لا نرى علاقة واضحة بين داوود بن المحبِّر وبين محافل المعتزلة.

بل نجد بعض مضامين روايات داوود ـ مثل إثبات القَدَر ـ تتجلى بوضوح في مقابل الأفكار الغالبة لدى المعتزلة(٧).

والأهمّ من ذلك أن المنهج الروائي لداوود بن المحبِّر في بيان أفكاره تبتعد عن المنهج والأسلوب الكلامي للمعتزلة.

كما يُضاف إلى ذلك أن أصحاب الحديث عندما ينسبون عقائدهم في

الفهرست الرجالي يأتون على ذكر داوود بن المحبِّر أيضاً(٨).

وفي ما يتعلق بالصلة التي تربط بين داوود بن المحبِّر والمحافل الصوفية لا بُدَّ من الإشارة أوّلاً إلى أن هذه الصلة يمكن أن تكون ذات جذور تاريخية في أسرته، فهناك شواهد تثبت أن والده المحبِّر كان مصاحباً لبعض الزهّاد من أبناء جيله(٩).

ومضافاً إلى والده علينا أن نعلم أن من بين أساتذته رجالاً من أمثال: صالح المري، وعباد بن كثير الثقفي، وعبد الواحد بن زياد، وميسرة بن عبد ربّه(١٠)، من الذين لم يشتهروا بوصفهم من المحدِّثين، وإنما كانت تغلب عليهم صفة العلماء من أهل الزهد والأخلاق.

ومضافاً إلى كلّ ذلك لا بُدَّ من الإشارة إلى الكلمات القصار وقصص الزهد التي يرويها داوود بن المحبِّر، عن أساتذته، عن بعض زهّاد البصرة، من أمثال: الحسن البصري، ومالك بن دينار، ومحمد بن واسع، وعطاء السليمي، وزياد النميري، وكان لها انعكاسٌ على صفحات كتب «الأولياء»(١١).

وفي الختام لا بُدَّ من الإشارة إلى أن محمد بن الحسين البرجلاني ـ من كتّاب أهل الزهد ـ يُعَدّ من خاصّة تلاميذ داوود بن المحبِّر، وقد روى عنه في كتبه الكثير من المسائل(١٢).

كتاب العقل من وجهة نظر المحدِّثين والأخلاقيين

من ناحية النقد الرجالي نجد حتّى أكثر النقّاد تفاؤلاً في إثبات وثاقة شخص داوود بن المحبِّر لم يتمكّنوا من التغطية على حقيقة أن كتاب «العقل» يمثِّل الأسوأ من بين مرويّاته من ناحية ضعف السند(١٣).

وفي ما يتعلّق بكتاب «العقل» يذهب حتّى أكثر أصحاب الاختصاص تسامحاً إلى اتخاذ مواقف انتقادية سلبية. ومن هؤلاء: الحاكم النيسابوري، الذي يقول بأن أكثر أحاديثه من الموضوعات(١٤). وذهب أبو نعيم الإصفهاني إلى اعتباره مجموعة من الأخبار «المنكرة»(١٥).

ومع ذلك يبدو أن المحدِّثين في القرون الأولى ـ بغضّ النظر عن النقد السندي ـ

كانوا ينظرون إلى كتاب العقل، لداوود بن المحبِّر، بعيداً عن السند. وهناك رواية تقول: «إنّ داوود بن المحبِّر لما صنَّف كتاب العقل جاء أحمد بن حنبل فطلبه منه، فنظر فيه أحمد صفحاً، ثمّ ردَّه إليه، فقال: ما لك؟ فقال: فيه أسانيد ضعفاء، فقال له داوود: أنا لم أخرِّجه على أسانيد، فأنظر فيه بعين الخبر، إنما نظرت بعين العمل، فانتفعت به. قال أحمد: رُدَّه عليَّ حتّى أنظر فيه بالعين التي نظرْتَ بها، فردَّه عليه؛ فمكث الكتاب عنده طويلاً، حتّى اقتضاه إيّاه ابن المحبِّر، ثمّ ردَّه عليه، وقال: جزاك الله خيراً، قد انتفعْتُ به منفعةً بيِّنة»[16].

وفي روايةْ أخرى نجد هذا المضمون قد نقل بشكلٍ آخر، يجعل أبا عبد الله بن الجرّاح هو الذي يعرض الكتاب على أحمد بن حنبل، ويدور بينهما ذات الحوار المتقدِّم في الرواية الأولى بين داوود بن المحبِّر وأحمد بن حنبل[17]. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تأخُّر أحمد بن حنبل عن عصر داوود بن المحبِّر بجيلٍ واحد تبدو الرواية الثانية أكثر صدقية. ولكنْ بغضّ النظر عن التقدير التاريخي لهذه الحكاية فإن الوجه المشترك بين هذين النقلين يثبت تداول هذه الحكاية بين أهل الزهد، وروايتها من قبل أمثال: أبي سعيد الخرّاز، وأبي طالب المكّي[18].

كما أن التوظيف الواسع لبعض العرفاء الكبار، من أمثال: الحكيم الترمذي، لكتاب «العقل»، دون الإشارة إليه وإلى مؤلِّفه، يحكي عن أن العلماء من أهل الزهد والطريقة كانوا يركنون إلى هذا الكتاب، دون أن يجدوا حاجةً إلى نقد أخباره من الناحية السندية؛ لاعتبارهم مضامينه مقرونةً بالحقّ، فوجدوا ذلك كافياً في الاستفادة منه والانتفاع به.

فعلى سبيل المثال: نجد الحكيم الترمذي ينقل الكثير من أحاديث كتاب «العقل» في مؤلَّفاته ـ ولا سيَّما منها «نوادر الأصول» ـ مجرَّدةً من السند[19].

إن الوثائق التي ترصد تداول كتاب «العقل» في القرون التالية تثبت اهتماماً وإقبالاً متزايداً عليه من قبل الصوفية والأخلاقيين[20].

وبالالتفات إلى الجذور التاريخية، وما تقدّم في القسم السابق، يمكن لنا من خلال الاستناد إلى دور أشخاص من أمثال: مالك بن دينار، وعباد بن كثير، الحصول

على صورةٍ واضحة عن علاقة داوود بن المحبِّر بمذهب الخوف في البصرة، ومقدّمات الصوفية، وتتبّع صلة داوود بن المحبِّر بفرع مالك بن دينار من المذهب الأخلاقي للحسن البصري[٢١].

وفي الوقت نفسه يجب الالتفات إلى أن داوود بن المحبِّر قد ذهب ـ بالنظر إلى اتّساع رقعة الحديث في عصره، وانتشاره في الأمصار ـ إلى ما هو أبعد من مدرسة الحسن البصري ومدينة البصرة، حيث نجده متأثِّراً في كتاب «العقل» ـ إلى حدٍّ ما ـ بكبار مدرسة ابن سيرين، وكذلك شخصيات أخرى من سائر الحواضر، مثل: الكوفة، ومكّة المكرّمة، والمدينة المنوَّرة أيضاً.

وعلى أيّ حال هناك في كتاب «العقل» والروايات المنقولة فيه مضامين تؤكّد العلاقة الخاصة القائمة بينه وبين مدرسة الحسن البصري ومالك بن دينار.

ففي تتبُّع جذور هذه الصلة يجب القول: إن تأكيد مالك بن دينار على أن «معرفة الله من أهمّ ما يشغل النفس»[٢٢] قد انعكست بوضوحٍ على مضامين كتاب «العقل».

وفي الحقيقة إن الذي جعل داوود بن المحبِّر يهيم بالعقل هو دوره في اكتساب المعرفة الإلهية.

ولا بُدَّ من الالتفات ـ على أيّ حال ـ إلى أن العلاقة بين العقل والمعرفة الإلهية سرعان ما حظيَتْ بالاهتمام من قبل العرفاء من مختلف المذاهب والمدارس، حيث قام بتناوله وتفصيل أبحاثه أشخاص من أمثال: ذي النون المصري، والحارث بن أسد المحاسبي، وسهل التستري، والحكيم الترمذي.

تحليل مضامين كتاب العقل

هناك الكثير ممّا قيل بشأن ظهور التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي، إلاّ أن الأكثر شهرة هو القول بأن المؤرِّخين للفلسفة الإسلامية يرجعون تاريخ ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي إلى بداية حركة الترجمة ونقل التراث الفلسفي اليوناني والإيراني. ولكنْ قلَّما تمّ البحث في تاريخ التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي قبل

الفيلسوف الأول ـ ونعني به الكندي(٢٥٩هـ) ـ، بل وحتّى قبل تأسيس دار الحكمة (سنة ٢١٥هـ).

وإنما المقدار الواضح هو أن الحوارات المتبادلة بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى قد خلقت مناخاً صالحاً لانتقال الأفكار الفلسفية الهلسينية والإيرانية أيضاً.

ولكنْ بالالتفات إلى أن تاريخ هذا التحاور قد حظي باهتمام الباحثين منذ فترةٍ ليست ببعيدة لا بُدَّ من الاعتراف بأن الوقت لا يزال مبكّراً لمعرفة الجذور الزمنية والتاريخية لوصول الأفكار الفلسفية الهلسينية ـ الإيرانية إلى العالم الإسلامي.

وعليه من الواضح أننا إذا درسنا كتاباً مثل: كتاب «العقل»، لمؤلّفه داوود بن المحبِّر، وعثرنا في أثناء تحليل الأفكار على نظائر بين مضامينه وبين الأفكار الهلسينية ـ الإيرانية، يكون الوقت لا يزال مبكّراً لإثبات إمكانية التأثير، أو كيفية هذا التأثير (على فرض وجوده).

وعليه لا بُدَّ من تجنُّب التسرُّع في الخوض في مثل هذه الاستنتاجات، والاكتفاء ـ في حدود الإمكانات الراهنة ـ برؤيةٍ معرفية لا ترقى إلى البحث في الجذور والأصول.

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من الالتفات إلى أن مضامين هذا الكتاب لو أمكن تحليلها، وبيان صلتها بالأفكار الفلسفية الأخرى ـ وإنْ على مستوى التعرُّف على تناغمها مع الأنواع المعرفية التي لا ترقى إلى مستوى البحث في سنخية مناشئها ـ سيكون ذلك في حدّ ذاته أداةً للدراسات اللاحقة حول تاريخ التفكير الفلسفي في القرن الثاني الهجري.

العقل هبةٌ إلهية

علينا أن لا نتوقَّع الحصول منذ البداية على تعريف لـ «العقل» من كتاب «العقل»، الذي ألَّفه داوود بن المحبِّر؛ لأن ابن المحبِّر لم يكن بصدد تقديم تعريف سابق للعقل وماهيته، وإنما علينا التوصُّل إلى تعريف العقل بشكلٍ لاحق، من خلال تحليل المعطيات التي يقدِّمها داوود بن المحبِّر بشأن العقل.

إن من أبرز خصائص العقل في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، تقديم العقل

بوصفه «عطاءً» و«هبةً» إلهية. فبغضّ النظر عن سابقتها في الأفكار العريقة ـ ولا سيَّما الأفكار الإيرانية[٢٣] ـ لا بُدَّ من ملاحظة جذرها التاريخية التي تعود إلى القرن الأول الهجري بين علماء المسلمين.

فعلى سبيل المثال: يشير (غيلان الدمشقي) إلى العقل بوصفه عطيةً إلهية[٢٤]؛ ويعتبره (عطاء بن أبي رباح) ـ العالم المكي ـ من أفضل هبات الله سبحانه للإنسان[٢٥].

إن من بين الأحاديث الأكثر تعبيراً في كتاب «العقل» هو الحديث المشتمل على حوارٍ يدور بين الله سبحانه وتعالى بشأن العقل؛ إذ يصف الله العقل بأنه أفضل من العرش من بين سائر مخلوقاته، وهو أمرٌ لم يكن في علم الملائكة. ثم تمّ التعريف بالعقل ـ في هذا الحديث ـ بأنه نعمةٌ كبيرة، تمّ توزيعه على الناس بنِسَب متفاوتة، وقد تمّ تشبيه هذا التفاوت في القلّة والكثرة بالقول: إن الله سبحانه وتعالى قد خلق العقل بأعداد وأنواع كثيرة بعدد الرمل والحصى[٢٦]، وإن من الناس مَنْ يأخذ منه سهماً، ومنهم مَنْ يأخذ أكثر من سهم، ومنهم مَنْ يمنحه الله ما لا يُحصى من الأسهم[٢٧].

كما انعكست بعض عناصر هذا الحديث، من قبيل: «إعطاء العقل» لمَنْ يستحقّه[٢٨]، و«تقسيم العقل»[٢٩]، و«حرمان» بعض الناس من نعمة العقل[٣٠]، وزيادة العقل ونقصانه لدى بعض الناس، في أحاديث أخرى من الكتاب بتعبيرات متفاوتة، من قبيل: «وفرة العقل»[٣١]، أو «كمال العقل»[٣٢].

وقد روى داوود بن المحبِّر في رواياته خارج كتاب «العقل»، عن وهب بن منبّه، أن الله سبحانه وتعالى منذ بداية العالم إلى نهايته لم يهَبْ أحداً من مخلوقاته من العقل بمقدار ما وهبه للنبيّ الأكرمﷺ[٣٣].

العقل أداة المعرفة

يمكن اعتبار هذا الفهم القائل بأن العقل أداةٌ لمعرفة الحقائق ـ على نحو الإجمال ـ بوصفه الفهم السائد في مختلف الثقافات. ومن الجدير بحث ما هو طيف الحقائق الذي يمكن للعقل التعرُّف عليه بوصفه أداة للمعرفة، وما إذا أمكن تقسيمه على أساس المساحات المعرفية إلى مختلف الأقسام.

وعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نشير إلى تقسيم أرسطوطاليس، حيث أطلق على العقل من حيث العلم بعلل الأشياء مصطلح العقل النظري (Nous)، وأطلق على العقل من حيث معرفة الأدوات والغايات مصطلح العقل العملي (Phronesis). ولا بُدَّ من الإشارة ـ عرضاً ـ إلى أننا نشاهد في الترجمات العربية الأولى أن بعض الأشخاص، من أمثال: أسطاث الراهب، قد اعتبر العقل مرادفاً لـ (Phronesis)، بمعنى «العقل العملي»، وإسحاق بن حنين، ومتّى بن يونس، وأبي عثمان الدمشقي، قد اعتبروه مرادفاً لـ (Nous)، بمعنى «العقل النظري»[٣٤].

وفي ما يتعلّق بالجذور التاريخية لاعتبار العقل بوصفه أداة معرفية في التفكير الإسلامي في القرن الثاني الهجري يجب القول: هناك أدلة وشواهد تحكي عن محورية العقل وسيادته في اكتساب المعرفة والهداية منذ نهاية القرن الأول الهجري بين بعض الجماعات الفكرية بين المسلمين. وكنموذجٍ بارز لا بُدَّ من الإشارة إلى الروايات المستفيضة المأثورة عن الإمامين الصادق والكاظم‰[٣٥]، التي تشبه ـ إلى حدٍّ كبير ـ المضامين الواردة في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر[٣٦].

كما يجب التذكير بأننا نجد الاهتمام بالعقل ـ بوصفه أداة للمعرفة بشكلٍ عامّ، وبوصفه أداة للوصول إلى الأحكام الشرعية والتعاليم الدينية من ناحيةٍ أخرى بشكلٍ خاصّ ـ منذ القرن الثاني الهجري في إطار نظريات تقريرية.

ولا بُدَّ من الإشارة ـ في إطار النظرية الأولى ـ إلى روايةٍ مقتضبة، ولكنها في غاية الأهمّية، عن واصل بن عطاء، بشأن طرق الوصول إلى أحكام الشريعة، والتي على أساسها يجب على الفقيه عند الافتقار إلى دليلٍ من الكتاب و«الخبر الحجّة» أن يسلك طريق «العقل السليم»[٣٧].

الرأي الآخر الملفت للانتباه في هذا الشأن ـ والذي حظي باهتمامٍ كبير، حتّى من قبل المحافل غير الكلامية ـ هو رأي الشافعي بشأن العلاقة بين الرأي والقياس؛ إذ أنه لم يُجِزْ القياس إلاّ للشخص «صحيح العقل»، واعتبر العقل أداةً ضرورية للقياس[٣٨].

وعطفاً على المنزلة المعرفية للعقل في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، يجب القول: إن هذا الكتاب وإنْ لم يَخْلُ من الحديث عن العقل النظري، إلاّ أن الحديث في

هذه الناحية لا يرقى إلى حجم الخوض في العقل العملي، وربما عاد السبب في ذلك إلى غَلَبة الاتجاه الأخلاقي في هذا الكتاب.

والشاخص الوحيد في الاهتمام بالعقل النظري في كتاب «العقل» يتمثَّل بحديث نبوي مضمونه أن الله سبحانه وتعالى قسَّم العقل إلى ثلاثة أقسام، وهي: حسن معرفة الله؛ وحسن طاعته؛ وحسن الصبر على أمره[٣٩]. وعلى أيّ حال فإن هذا الحديث يعبِّر بوضوحٍ عن الرأي القائل بأن العقل هو الأداة المعرفية الوحيدة التي توصل الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى. بَيْدَ أن نظرة داوود بن المحبِّر إلى العقل النظري قد اقتصرت على معرفة علة العلل (دون أن يطلق مثل هذا الوصف على الله)، ولم يُبْدِ اهتماماً بالمعارف الأخرى لأبعاد النظام العلّي في العالم.

وخلافاً للعقل النظري، كان العقل العملي هو الذي حظي بالحجم الأكبر من اهتمام داوود بن المحبِّر؛ حيث نجد في كتاب «العقل» الكثير من الروايات التي تتحدَّث عن هذه المضامين. وفي هذا الشأن لا بُدَّ أوّلاً من الإشارة إلى الحديث المتقدِّم ذكره بشأن تقسيم العقل إلى ثلاثة أقسام، والذي على أساسه يندرج قسمان من تلك الأقسام الثلاثة ـ وهما: حُسْن الطاعة لله، وحُسْن الصبر على أوامره ـ ضمن دائرة العقل العملي. وأما في سائر الروايات الأخرى فلم يَرِدْ ذكر للدور الجوهري للصبر على أوامره إلاّ على نحوٍ عابر[٤٠]، في حين تمّ التأكيد على العلاقة بين العقل والطاعة[٤١].

وفي ما يتعلق بدائرة حُسْن الطاعة، وحُسْن الصبر على أمر الله، ربما أمكن لنا أن نفترض أن الطاعة إشارة إلى دائرة الأحكام التشريعية، والصبر على الأمر إشارة إلى دائرة الأحكام التكوينية لله عزَّ وجلَّ. وبعبارةٍ أخرى: إن دائرة حُسْن الطاعة تتعلَّق بالشريعة، ودائرة حُسْن الصبر تتعلَّق بالسلوك.

وعلى أيّ حال ففي القسم الآخر من أحاديث كتاب «العقل» تمّ التركيز في دائرة العقل العملي على مجال الشريعة، بحيث ورد الكلام في روايةٍ عن العقل بوصفه أداةً لمعرفة الأوامر والنواهي[٤٢]، وفي روايةٍ أخرى بوصفه أداة لمعرفة الحلال والحرام[٤٣]. وفي بعض روايات كتاب «العقل» تمّ التعبير ـ لإظهار الدَّوْر المعرفي للعقل ـ بعباراتٍ من قبيل: «الحجّة الواضحة»[٤٤]، و«الهداية»[٤٥].

وفي ختام الكلام بشأن العقل بوصفه أداة للمعرفة لا بُدَّ من الاهتمام بالعلاقة بين العقل والعلم من جهةٍ، والعلاقة بين العقل والجهل من جهةٍ أخرى.

ففي بعض أحاديث كتاب «العقل» تمّ السعي إلى بيان صورةٍ عن العلاقة القائمة بين العلم والعقل، حيث نجد التعبير بـ «العقلاء أعلم الناس» تارةً[٤٦]، واعتبار العلماء هم المصداق الوحيد لأهل التعقُّل تارةً أخرى[٤٧].

ومن خلال الجمع بين هاتين الروايتين يتَّضح أن العقل هو أداة معرفة الحقائق، وأن العلماء الحقيقيين هم العقلاء.

ومن خلال الالتفات إلى هذه العلاقة بين العقل والعلم، يكون للجهل معنىً بوصفه مفهوماً مخالفاً للعقل.

وإنّ هذا التضادّ قد تكرَّر في جميع مواضع كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر[٤٨].

العقل والإيمان

إن العلاقة بين العقل والإيمان من الموضوعات التي حظيَتْ باهتمام المحافل التي تسعى إلى البحث عن إيجاد نوع من الألفة بين العقل ومقتضياته، من خلال التمسّك بالدين.

ففي الدوائر المسيحية في العصور الوسطى ـ رغم التأثيرات الموروثة من الفلسفة اليونانية ـ كان العقل قد فقد ما كان عليه من المكانة المحورية السابقة. وفي أفضل الحالات يمكن العثور على العقل ـ في كتابات آباء الكنيسة الأوائل ـ بوصفه دعامة للإيمان، وعاضداً للديانة المسيحية[٤٩].

هذا، في حين نجد تأكيداً واضحاً في الكتابات الإيرانية القديمة على العلاقة بين العقل والدين، حيث اعتبر العقل لازماً لصحة التديُّن والسعادة والفلاح[٥٠].

أما في المحافل الإسلامية في القرن الثاني الهجري ففي الحدّ الأدنى يمكن العثور على بعض الجماعات التي يتمتَّع العقل عندها بمنزلةٍ مرموقة في معاضدة الإيمان.

إن هذه الجماعات ـ على الرغم من الدور الذي يلعبه العقل عندها في الهداية ـ لم تكن تقتصر على اعتبار العقل مجرَّد داعم، بل تراه قواماً للدين، واعتباره شرطاً لازماً للتديُّن الصحيح.

وهذا الرأي هو الذي نجده واضحاً على نحوٍ بارز في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر.

وفي حديث من كتاب «العقل» ـ بعد بيان خصائص العقل ـ ورد الكلام عن أن إيمان العبد لا يكتمل، ودينه لا يستقيم، إلاّ بعد أن يكتمل عقله[٥١]. وعليه يعتبر كمال العقل شرطاً في كمال الدين والإيمان.

وفي حديثٍ آخر ـ بعد بيان أن قوام الرجل في عقله ـ تمّ التأكيد على الاعتقاد القائل: «مَنْ لا عقل له لا دين له»[٥٢].

وعلى الرغم من أن الروايات المتقدِّمة في ما يتعلَّق بعلاقة العقل والدين لم تقتصر على دائرةٍ خاصّة من الدوائر النظرية أو العملية، ولكنْ يمكن العثور في المضامين الأخرى لكتاب «العقل» على تعاليم تؤكِّد بشكلٍ خاصّ على علاقة العقل (العملي بطبيعة الحال) بالدوائر العملية للدين.

وفي تضاعيف تعاليم كتاب العقل، دون أن يكون هناك ذكرٌ للدين أو الإيمان، يتمّ ربط العقل بمفهوم التقوى، الذي يمثِّل واحداً من أهم المفاهيم القرآنية المحورية الناظرة إلى الدائرة العملية للدين. ومن ذلك يمكن الإشارة إلى الرواية التي تتحدّث عن المواءمة بين «العاقل» و«المتَّقي»[٥٣]، والرواية الأخرى التي تعتبر أتقى أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله أكثرهم عقلاً[٥٤].

وقد اتّخذت علاقة العقل بالدوائر العملية للدين في بعض الأحيان صورةً أكثر وضوحاً.

فعلى سبيل المثال: ورد الكلام على لسان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، في حديثٍ من كتاب «العقل» تحدَّث فيه عن ارتباط العقل بالتدبير في مسألة المعاش، ثم عمد أبو الدرداء ـ وهو الصحابيّ الذي يروي الحديث ـ إلى تفسير كلام النبيّ من خلال الربط بين تدبير المعاش والعقل من جهةٍ، وبين صلاح الدين والعقل من جهةٍ أخرى[٥٥]. وبعبارةٍ

أخرى: إن الحديث النبوي لم يشتمل على غير الحديث عن عقل المعاش، حيث أثنى على هذا العقل. ويبدو أن أبا الدرداء قد سعى ـ من خلال الاستناد إلى عدم إمكان فصل عقل المعاش عن عقل المعاد ـ إلى اعتبار العقل وسيلةً وقوّة للهداية في مختلف أبعاد حياة الإنسان[٥٦].

وفي حديثٍ آخر تمّ الخوض في ناحيةٍ أخرى من أنحاء العقل العملي، حيث تمّ بيان العلاقة القائمة بين العقل والأخلاق والدين، من خلال اجتياز بعض الخطوات؛ إذ تم التأكيد في هذا الحديث أوّلاً على إمكانية الحصول على الدرجات والمراتب الدينية العالية من خلال «حُسْن الخُلُق»، ثمّ قيل: إن كمال حُسْن خُلُق الفرد إنما يكون بكمال عقله، وفي الختام سيكتمل إيمان الفرد بذلك، كما جاء في نهاية هذا الحديث[٥٧].

وفي الختام لا بُدَّ من الإشارة إلى الروايات التي تتحدَّث عن العلاقة القائمة بين العقل والدين في كتاب «العقل»، حيث عُدَّ العقل فيها بوصفه «رسولاً»[٥٨]، والقول بأن زيادة العقل تستوجب زيادة القرب من الله[٥٩].

العلاقة التعاضدية بين العقل والعمل

بالالتفات إلى أن كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، يركِّز على محور العمل فقد اشتملت أغلب مضامين الكتاب على بيان العلاقة بين العقل والعمل، ومن هنا فقد تناول هذ الكتاب بيان العلاقة الوجودية بين هذين المفهومين من مختلف الزوايا.

وإذا أردنا الخروج بنظرية جامعة بشأن العلاقة الوجودية بين العقل والعمل في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، تحتَّم علينا أن نفترض أن المؤلِّف كان يسعى من وراء هذا الكتاب إلى تقديم علاقة تعاضدية بين العقل والعمل في مراتب التحقُّق. وإن هذه العلاقة التعاضدية تعني أن العقل يعمل من جهةٍ على خلق الحوافز والدوافع لدى الإنسان العاقل إلى العمل، ويشجِّعه باستمرار على الطاعة والقيام بصالح الأعمال. ومن جهةٍ أخرى فإن المداومة على الطاعة وصالح الأعمال تؤدّي بدورها إلى اكتمال عقل الإنسان وزيادته.

وعلى الرغم من وجود جذور في كلمات العلماء المسلمين المتقدِّمين على داوود بن المحبِّر بشأن هذه العلاقة التعاضدية بين العقل والعمل، بل يمكن العثور على هذه الجذور حتّى في القرآن الكريم، إلاّ أن هذه النظرية لم تتبلور في كتاب «العقل» بشكلٍ منسجم.

وفي الحقيقة إنّ هذا الكتاب تناول كلّ واحد من هذين الركنين المكوِّنين لهذه النظرية على انفرادٍ.

وفي ما يتعلَّق بمسألة اكتمال العقل من خلال العمل يجب أن نشير إلى حديثٍ من كتاب «العقل» بشكلٍ محدَّد، حيث أمر أحد الصحابة بالعمل على زيادة عقله، وقد طلب منه في بيان كيفية العمل على هذه الزيادة بتجنُّب المحارم، وأداء الفرائض، والإقبال على صالح الأعمال تطوُّعاً[٦٠].

ويبدو من هذا الحديث أن هذه الطاعات والأعمال تمثِّل أرضيةً خصبة لزيادة العقل[٦١].

وفي حديثٍ آخر من كتاب «العقل» عُدَّ العقل من أسمى النِّعَم التي يكتسبها الإنسان[٦٢]، الأمر الذي يُشير إلى أن للإنسان دوراً ما في زيادة عقله، وأن هناك طريقاً لاكتساب هذه النعمة الإلهية[٦٣]، ويتمثَّل ذلك الطريق بعمل الإنسان نفسه، وهو العمل الذي يكتسب قيمته من العقل السابق للفرد، وإلاّ فإنه من دونه يكون فاقداً للقيمة بالكامل.

إذن يمكن لنا أن نتصوَّر تأثير العمل في زيادة العقل في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، والتأثير الثانوي والسابق للعقل على العمل، بوصف ذلك ضرورةً لا يمكن إنكارها أو اجتنابها[٦٤].

وفي ما يتعلَّق بمسألة اعتبار العقل دافعاً إلى العمل هناك الكثير من الأحاديث، كلّها تصبّ في القول بأن دافع كلّ فرد إلى العمل يعود إلى عقله، وإلى مقدار هذا العقل.

وقبل كلّ شيء لا بُدَّ من الإشارة إلى حديثٍ طال فيه كلام الأصحاب مع النبيّ الأكرمﷺ، بعد الانتهاء من معركة بدر، بشأن ثبات بعض الصحابة، فنبَّه النبي إلى

أنهم لم يدركوا عمق المسألة، ثم قال لهم: إن كلّ واحد حصل من الأجر في القتال بحسب ما يمتلك من العقل، وإن النصر يأتيهم على مقدار عقولهم... وسوف تكون منازلهم يوم القيامة بمقدار نيّاتهم وعقولهم[٦٥].

وفي حديثٍ آخر، في تفسير قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (هود: ٧؛ الملك: ٢)، ورد أن العقل الوفير يؤدّي إلى مزيدٍ من الخوف والخشية من الله، وهذا الأمر يدعو بدوره إلى المزيد من العمل[٦٦].

كما تمّ تصوير اعتبار العقل مقدّمة للعمل، في موضعٍ آخر من كتاب «العقل»، على شكل حثّ الإنسان إلى المسارعة والسبق إلى العمل[٦٧].

وفي موضعٍ آخر من كتاب «العقل» تمّ اعتبار السعي في الطاعة بمقدار العقل[٦٨].

هل العلاقة بين زيادة العقل وزيادة العمل هي علاقة كمّية، بمعنى أنه كلما كان عقل الفرد أكثر كانت كمية طاعاته وأعماله الصالحة أكثر؟

يبدو من مختلف مواضع كتاب «العقل» أن داوود بن المحبِّر لم يكن بوارد البحث عن مثل هذه العلاقة الكمّية بين العقل والعمل، بمقدار ما كان يسعى إلى التعاطي مع الأمر على المستوى الكيفي، دون الكمّي. فقد أبرز المضمون القائل بترجيح العمل القليل مع العقل على العمل الكثير دون عقل في الكثير من مواضع كتابه[٦٩].

وقد تجلّى هذا المفهوم بشكلٍ أوضح في حديثٍ عن النبيّ الأكرمﷺ بشأن المقارنة بين شخصين كانا يصلّيان في المسجد، وعلى الرغم من وجود التكافؤ بين صلاتَيْهما بحسَب الظاهر، تمّ ترجيح صلاة الشخص الأعقل على صلاة الشخص الأقلّ عقلاً. وقد تمّت الإشارة في توضيح ذلك إلى حالة الوَرَع عن المحرَّمات، والوَلَع بالخيرات التي يتَّصف بها العاقل، واعتبرت صلاة الفرد العاقل المتَّصف بهذه الصفات أفضل من صلاة الشخص الآخر، حتّى إذا كانت صلاته من باب «التطوُّع» (استحباباً) مع عدم اتّصافه بهذه الصفة القيِّمة الناشئة عن العقل[٧٠].

وعلى هذا الأساس فإن ما ورد في كتاب العقل من القول بأن «أعبد» الناس هم العقلاء[٧١] إنما هو تفضيلٌ غير كمّي. وإن ذروة هذا التفكير حيث يُعَدّ «العقل غاية

[وقمّة] العبادة»[٧٢]، في حين أن العقل في حدّ ذاته «لا غاية [ونهاية] له»، وأنه يرفع الإنسان إلى أعلى درجات العبودية[٧٣].

ومن بين المسائل التي نطالعها في كتاب «العقل» في دائرة العلاقة الوجودية بين العقل والعمل مسألة «الذنوب»، حيث كانت مثاراً للمعارك الكلامية والاعتقادية، ولا سيَّما في القرون الهجرية الأولى.

وقد عمد داوود بن المحبِّر ـ من خلال الاستناد إلى المكانة الرئيسة للعقل في الإيمان ـ إلى ذكر حديثين نبويّين للدفاع عن هذا الموقف، قائلاً: إن الشخص الذي يكون العقل لديه سجية لا يستبعد صدور المعاصي والذنوب عنه، بَيْدَ أن هذه الأعمال لن تضرّ بتديُّنه؛ إذ إنه سرعان ما يندم على ما صدر عنه، ويبادر إلى التكفير عن ذنبه، ويزيل أثر المعصية بعمل الخير[٧٤]؛ أما الجاهل فلا يبدي خوفاً من صدور المعاصي عنه، وليس هناك من رادعٍ يحول دون تكرار الذنب منه في ما تبقّى من عمره[٧٥].

فضيلة العقل وتقييم العمل

كان العقل عند اليونانيين قديماً يُعَدّ بوصفه واحداً من بين الفضائل الرئيسة الأربعة، ضمن: العدالة، والشجاعة، والاعتدال (والعفّة أحياناً)، بل هو على رأسها[٧٦]. هذا في حين يعتبر العقل غالباً في الفكر الإيراني فضيلةً لا مثيل لها[٧٧].

وفي المحافل الإسلامية في القرن الثاني الهجري ـ كما تقدَّم أن أشرنا إلى نماذج من ذلك ـ عُدَّ العقل من قبل بعض العلماء فضيلةً خاصّة.

وقد تمّ تصوير هذه الفضيلة الخاصّة في كتاب «العقل»، لداوود بن المحبِّر، بشكلٍ جيد.

إن العقل بوصفه فضيلة لا مثيل لها، بحيث يبدو عدم إمكان مقارنة أيّ فضيلة أخرى له، قد انعكس في العديد من روايات كتاب «العقل». ومن بين ما قيل في بيان هذه الفضيلة: إن الفرد العاقل، أو بتعبيرٍ أدقّ: إن أعقل الأفراد، هو «أكثر الناس فضيلة»[٧٨].

إن العقل بوصفة الفضيلة الأسنى يعمل على اجتذاب سائر الفضائل الأخرى

إليه، بحيث قيل: إن العاقل لا يرى فضيلة إلاّ ويغتنمها، والجاهل لا يرى فضيلة إلاّ ويعرض عنها[٧٩]. وبالتالي فإن العاقل هو الذي لا يُظهر من نفسه سوى الفضائل[٨٠].

وفي بعض أحاديث الكتاب تمّ التصريح بهذه المسألة القائلة بأن العقل يعدّ الفضيلة الأسمى للإنسان في الدنيا والآخرة[٨١].

إن القول بضرورة الجمع بين العقل والعمل، والاستناد إلى أن العمل المنفصل عن العقل لا قيمة له، نجد له جذوراً في تعاليم إيران القديمة. كما كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بأن «المكافأة [إنما] ينالها صاحب العقل»[٨٢].

وفي دائرة العالم الإسلامي ـ مضافاً إلى النصوص الروائية ـ نجد هذا الفكر في تعاليم بعض المتقدّمين على داوود بن المحبّر، من أمثال: عامر الشعبي، عالم الكوفة الشهير[٨٣]. وهي رؤية تُعَدّ من الناحية التاريخية على الطرف المقابل لطريقة الناسكين من ذوي الرؤية السطحية.

إن اتساع رقعة الرؤى الظاهرية في تقييم الأعمال الدينية في محافل القرن الثاني الهجري قد شكّلت حافزاً قوياً لدى بعض العلماء كي لا يعتبروا مجرّد التنسُّك والتعبُّد علامةً على علوّ الدرجات، وأخذوا يبحثون عن معيارٍ لقياس صالح الأعمال.

وكان داوود بن المحبّر من بين العلماء الذين اعتبروا العقل بوصفه معياراً في البتّ بهذا الشأن. ولكنّه لم يستدلّ على ذلك بالأدلة العقلية، وإنما تمسَّك بالأحاديث النبوية؛ كي يكون بذلك حجّةً على أولئك الذين لا يؤمنون بأحكام العقل، أو يشكّكون بها في الحد الأدنى.

إن أغلب الأحاديث التي ضمّنها داوود بن المحبّر في كتابه قد عملت على تصوير العلاقة القيّمة بين العقل والعمل في ساحة القيامة أو حياة الخلود بعد القيامة.

فقد ورد الكلام في الكثير من مواضع الكتاب عن يوم القيامة، حيث يؤتى بالميزان العدل والقسطاس لقياس أعمال الناس، عن عدم قيام هذه المحاسبة على أساس قلّة الأعمال أو كثرتها، بل على أساس قيام تلك الأعمال على العقل. وسيكون الشكل الأخير للفكر على أن الحساب في يوم القيامة لن يقوم على أساس حجم الأعمال، وإنما على أساس ظرفية عقل الأشخاص[٨٤].

وهناك عددٌ أكبر من روايات هذا الكتاب تتحدَّث عن مكافأة أخروية على الأعمال، وقد ربطت هذه المكافأة بمقدار ومقتضى العقل، وليس بحجم العمل[٨٥].

كما يجب التذكير هنا بأن داوود بن المحبِّر في كتابه «العقل» عمد ـ مضافاً إلى بيان المنزلة الرفيعة للعقل ـ إلى نقد بعض التصوُّرات السطحية بشأن العقل لدى الناس في عصره. ومن هنا فقد أورد الكثير من الأحاديث منتقداً توهُّم العامة بأن الفصاحة وحلاوة اللسان أو الوقار والسكينة ورَوْعة المنظر تشكِّل دليلاً على اكتمال عقل الفرد[٨٦].

الهوامش

(١) إن النصّ المعتمد لـ (كتاب العقل) في مقالنا هذا هو النصّ الذي عمد تلميذه (الحارث بن أبي أسامة) إلى إدراجه ضمن كتابه (المسند)، وإن هذا (المسند) بدوره عبارةٌ عن نسخة مستصلحة على أساس كتاب (الزوائد)، لمؤلِّفه: نور الدين الهيثمي. كما أن أغلب أحاديث هذا النصّ تقوم على أساس منقولات مسند الحارث في كتاب (المطالب العالية)، لابن حجر العسقلاني أيضاً. (انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطالب العالية ٣: ١٣ ـ ٢٣، إعداد: حبيب الرحمن الأعظمي، الكويت، ١٣٩٣هـ).

والنقص الوحيد الملحوظ عن الحارث في نقل كتاب (العقل) حديث ديباجة الكتاب؛ إذ يبدو أنه سقط من نسخة الحارث، وقد ضبطه ابن الأبار في (المعجم). (انظر: محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠، إعداد: كودرا، مدريد، ١٨٨٥م).

وقد نقلت بعض أحاديث هذا الكتاب بشكلٍ منفرد في ثنايا الكتب الروائية الأخرى بأسانيد متنوّعة، وقد تمّت الإشارة لها في الإحالات.

ويجب التذكير بأن الحديث القائل: (أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل...) لم يُنْقَل في أيّ من المصادر الروائية بوصفه واحداً من روايات كتاب (العقل)، لداوود بن المحبِّر، باستثناء ابن تيمية في كتابه (منهاج السنّة). (انظر: عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنّة ٨: ١٥ ـ ١٧، ١٤٠٦هـ)، حيث تحدَّث بشكلٍ يوهم بأنه قد نقل هذا الحديث عن الكتاب المذكور (انظر: ابن تيمية، منهاج السنّة ٨: ٣٣٦، ١٤٠٠هـ)؛ إذ إن تعبيره هناك أقل إيهاماً بهذا المعنى.

(٢) انظر مثلاً: عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، العقل وفضله: ٤٢ ـ ٤٩، إعداد: لطفي محمد الصغير، الرياض، ١٤٠٩هـ؛ وله أيضاً: الهواتف: ٢٩، إعداد: مصطفى عبد القادر عطاء، بيروت ١٤١٣هـ؛ وله أيضاً: الأولياء: ٢٣ ـ ٢٤، إعداد: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، ١٤١٣هـ؛ أحمد

بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٤: ١٣، ٢٦ ـ ٢٧، ٤٠ ـ ٤١؛ ٦: ٥ ـ ٦، القاهرة، ١٣٥١هـ؛ عليّ بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣١: ٢٩٥ ـ ٢٩٨؛ ٣٧: ٢١٤؛ ٦٣: ٣٩٥، إعداد: علي شيري، بيروت ـ دمشق، ١٤١٥هـ.

(٣) انظر بشأن أرومته الإيرانية: أبو نعيم الإصفهاني، ذكر أخبار إصبهان ٢: ١٦٥، إعداد: ددرينغ، ليدن، ١٣٥٣هـ.

(٤) انظر بشأن شيوخه: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩، القاهرة، ١٣٤٩هـ؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٤، إعداد: بشّار عواد معروف، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٥) انظر: محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء ٢: ٣٥، إعداد: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ عبد الله بن عدي، الكامل ٣: ٩٩، إعداد: يحيى مختار الغزاوي، بيروت، ١٤٠٩؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٣ ـ ٤٤٨؛ يحيى بن معين، التاريخ برواية الدوري ٤: ٢٨٨، إعداد: أحمد محمد نور يوسف، مكة، ١٣٩٩.

(٦) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩؛ عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب ٤: ٣٨، إعداد: عبد الله عمر البارودي، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٣ ـ ٤٤٨؛ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٠، إعداد: علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٣٨٢هـ.

(٧) انظر على سبيل المثال رواية عن داوود بن المحبِّر في إثبات القَدَر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (إعادة صياغة على أساس زوائد نور الدين الهيثمي) ٢: ٧٤٨ ـ ٧٤٩، إعداد: حسين أحمد الباكري، المدينة المنوّرة، ١٤١٣هـ؛ وفي باب خلق الجنة والنار: المصدر ذاته ١: ٣٠٩ فما بعد.

(٨) انظر على سبيل المثال: هبة الله بن حسن لالكائي، اعتقاد أهل السنّة: ٢٨٧ ـ ٢٨٨، الرياض، ١٤٠٢؛ محمد بن عكاشة الكرماني، نقلاً عن: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٥٤: ٢٢٩ ـ ٢٣٠، ١٤١٥هـ.

(٩) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٨: ٤١٩، حيدر آباد دكن، ١٣٧١هـ؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٦: ٢٩٧، القاهرة، ١٣٥١هـ.

(١٠) انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٨: ٣٥٩؛ يوسف بن عبد الرحمن المزّي، تهذيب الكمال ٨: ٤٤٤.

(١١) انظر مثلاً: عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، الأولياء: ٢٣ ـ ٢٤؛ وله أيضاً: التهجّد وقيام الليل: ١٩٧ ـ ١٩٨، إعداد: مصلح بن جزاء الحارثي، الرياض، ١٤١٩هـ؛ هبة الله بن حسن لالكائي، كرامات الأولياء: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، و٢٢٧، الرياض، ١٤١٢هـ؛ أحمد بن عبد الله أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٦: ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٦٧ ـ ٢٦٨، القاهرة، ١٣٥١هـ؛ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٧: ٦٨؛ ٥٨: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(١٢) انظر مثلاً: البرجلاني، رسالة في الزهد: ٤٨، ٥٣، ٥٥؛ وانظر أيضاً إلى روايات في: علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٧: ٢١٤، ٢٢٦.

(١٣) للوقوف على وضع داوود بن المحبِّر من الناحية الرجالية انظر: أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة

الرجال ١: ٣٨٨، إعداد: وصي الله عباس، بيروت، ١٤٠٨هـ؛ محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير ٢: ٢٤٣، حيدر آباد دكن، ١٣٩٨هـ؛ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، الجرح والتعديل ٣: ٤٢٤؛ أبو عبيد الآجري، سؤالات لأبي داوود: ٢٣٢، إعداد: محمد علي قاسم العمري، المدينة المنوّرة، ١٣٩٩هـ؛ سعيد بن عمرو البرذعي، سؤالات عن أبي زرعة الرازي: ٥٠٩، إعداد: سعدي الهاشمي، المنصورة، ١٤٠٩هـ؛ الجوزجاني: ١٩٨؛ ابن شاهين، تاريخ أسماء الثقات: ٨٢؛ ابن عدي، الكامل ٣: ٩٨ ـ ١٠٠؛ محمد بن عمرو العقيلي، الضعفاء ٢: ٣٥؛ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٢٠.

(١٤) انظر: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المدخل: ١٣٥، إعداد: ربيع هادي المدخلي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(١٥) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، الضعفاء: ٧٨، إعداد: فاروق حمادة، الدار البيضاء، ١٤٠٥هـ.

(١٦) انظر: أبو طالب محمد المكي، قوت القلوب ٢: ٢٥٦، إعداد: باسل عيون السود، بيروت، ١٤١٧هـ؛ محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، إعداد: حسين خديو جم، انتشارات بنياد فرهنگ إيران، طهران، ١٣٥٩هـ.

(١٧) انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر ٢ (٢): ٥٠٦ ـ ٥٠٧، إعداد: إبراهيم الجيلاني، ١٣٨٥هـ.

(١٨) انظر: أبو طالب محمد المكي، قوت القلوب ٢: ٢٥٦.

(١٩) انظر: محمد بن علي الحكيم الترمذي، نوادر الأصول ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٩، إعداد: عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٤١٣هـ. وانظر أيضاً شاهداً لذلك في: محيي الدين محمد بن علي ابن عربي، الفتوحات المكية ١: ٥٩١، بولاق، ١٢٩٣هـ.

(٢٠) انظر مثلاً: عبد الكريم بن محمد الرافعي، التدوين في أخبار قزوين ٢: ٦٢ ـ ٦٣، حيدر آباد دكن، ١٤٠٥؛ محمد بن سليمان الروداني، صلة الخلف: ٣٠٥، إعداد: محمد حجي، بيروت، ١٤٠٨؛ محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠.

(٢١) انظر: أحمد باكتجي، أخلاق ديني (ضمن دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٧: ٢٣٠، طهران، ١٣٧٧هـ.

(٢٢) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٨: ٢٣.

(٢٣) انظر مثلاً: إشارة في سيروزه كوجك: ٢، ضمن مختصر الأفستا، ١٩٣١؛ وانظر أيضاً: مقدمه برزويه على كليلة ودمنة: ٣١، ضمن آثار ابن المقفَّع، ١٤٠٩ هـ.

(٢٤) انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ٩٣.

(٢٥) انظر: المصدر السابق ٣: ٣١٥.

(٢٦) انظر بشأن كثرة العقول على أساس الرؤية الإيرانية العريقة: شهاب الدين يحيى السهروردي، حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنَّفات شيخ الإشراق ٢: ١٥٥، إعداد: هنري كوربان، طهران، ١٣٥٥هـ.

(٢٧) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)،

رقم ٨٢٦، إعداد: حسين أحمد باكري، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.

(٢٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٣.

(٢٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٥.

(٣٠) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٧.

(٣١) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٩.

(٣٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٣.

(٣٣) نقلاً عن: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٤: ٢٦ ـ ٢٧؛ وبهذا المضمون أيضاً ما نقله: محمد بن علي الحكيم الترمذي، نوادر الأصول ٢: ٣٥٧.

(٣٤) انظر: سهيل محسن أفنان، واژه نامه فلسفي: ١٧٩، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

(٣٥) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٠ ـ ٢٩، إعداد: علي أكبر غفاري، طهران، ١٣٧٧هـ.

(٣٦) كما تظهر بعض النماذج الأخرى لدى أشخاص آخرين، من أمثال: غيلان الدمشقي، وعطاء، والشعبي أيضاً، حيث تظهر في المقاطع اللاحقة.

(٣٧) انظر: القاضي عبد الجبار المعتزلي، فضل الاعتزال (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة): ٢٢٤ ـ ٢٣٦، إعداد: فؤاد سيد، تونس، ١٣٩٣هـ؛ ولمزيدٍ من الاطاع حول رؤية تفسيرية لإبراهيم النظام انظر: محمد بن عبد الرحمن ابن قبة الرازي، نقض الأشهاد (أجزاء من الكتاب ضمن كمال الدين، لابن بابويه الصدوق): ١٢٠ ـ ١٢٢، إعداد: علي أكبر غفاري، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٣٨) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة: ٥١٠ ـ ٥١١، إعداد: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ.

(٣٩) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨١٠؛ عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا، العقل وفضله: ٦٨؛ وقد نقل هذا الحديث من غير طريق داوود بن المحبِّر أيضاً؛ إذ نقله عطاء بن رباح، وأبو نعيم الإصفهاني في حلية الأولياء ٣: ٣٢٣.

(٤٠) المصدر الوحيد: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٤٤.

(٤١) انظر مثلاً: المصدر السابق، رقم ٨١٩.

(٤٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٥.

(٤٣) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٢.

(٤٤) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١١.

(٤٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٣.

(٤٦) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٣.

(٤٧) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٧.

(٤٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٥، ٨٣٠، ٨٤١، ٨٤٣، ٨٤٧.

(49) see: Augustine, st. 1968, City of God, Books VIII-XI, Tr. David S. Wiesen, in:

The Loeb Classical Library, vol. III, Cambridge/ MA. 8: 8.

(٥٠) انظر أيضاً، مضافاً إلى: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تفضلي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش، أندرز بهزاد فرّخ بيروز (١٨٩٧ ـ ١٩١٣)، متن أصلي ضمن متن بهلوي، الفقرة ١ ـ ٥: ٧٣ ـ ٧٤. إعداد: جاماسب آسانا. بمبعي. والترجمة الفارسية لذلك صفحة ٥٣٧ ـ ٥٣٨، ١٣٧١هـ.ش؛ خيم وخرد، فرّخ مرد (١٨٩٧ ـ ١٩١٣)، عموم الكتاب: ١٦٢ ـ ١٦٧؛ وترجمته الإنجليزية أيضاً.

(٥١) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨١٣.

(٥٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٦.

(٥٣) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٣.

(٥٤) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٦.

(٥٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٤. مع شيءٍ من الاضطراب في أصل العبارة.

(٥٦) انظر للوقوف على رؤية قريبة من هذا المضمون في إيران القديمة: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تفضُّلي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش، متن أصلي ضمن متن بهلوي، والترجمة الفارسية لذلك وترجمته الإنجليزية أيضاً.

(٥٧) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٣٥.

(٥٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٢.

(٥٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٩.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه.

(٦١) بهذا المضمون على نحو الإجمال انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤١.

(٦٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٣.

(٦٣) أما غيلان الدمشقي فقد اختار السكوت بشأن إمكان اكتساب العقل. انظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٣: ٩٣.

(٦٤) يمكن مقارنة ذلك بعبارة للحكيم برزويه في مقدمة كتاب (كليلة ودمنة): ٣١، القائل بأن العقل أمر غريزي وطبيعي [أو بعبارةٍ أخرى: فطري]، يمكن العمل على زيادته من خلال التجربة والأدب.

(٦٥) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨١٥.

(٦٦) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٠.

(٦٧) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٤.

(٦٨) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٩.

(٦٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢١؛ محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠.

(٧٠) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٢١.

(٧١) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٣.

(٧٢) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٢٤.

(٧٣) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٣٢.

(٧٤) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٨.

(٧٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٧.

(٧٦) انظر في هذا الشأن: أحمد بن محمد أبو علي مسكويه، تهذيب الأخلاق: ٤٠، إعداد: حسن تميم، بيروت، ١٣٩٨هـ.ش. انظر أيضاً:

- Plato, 1991 a, The Republic, tr. Benjamin Jowett, in: World's Greatest Classic Books, e- publication p. 217; 1991 b, "Sikand – gumanig Vizar", in: Pahlavi Taxts translated, vol. III, Sacred Books of the East, Oxford, p. 157.

(٧٧) انظر: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تفضلي، طهران، ١٣٥٤هـ.ش. جميع الكتاب، حيث عدّ العقل بوصفه فضيلة لا مثيل لها؛ مردان فرّخ، شِكَند گُمانيك وچار، (West, 1885 b, "Sikand-gumanig Vizar", in: Pahlavi Taxts translated, vol. III, Sacred Books of the East, Oxford , 25 : 1)، حيث ذكرت فيه الفضائل الأربعة بشكلٍ مغاير لما ورد من قبل اليونان، وعلى أيِّ حال كان العقل واحداً منها على جميع الصور.

(٧٨) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٣٣، ٨٣٧.

(٧٩) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٧.

(٨٠) انظر: المصدر السابق، رقم ٨٤٣.

(٨١) انظر: محمد بن عبد الله بن الأبار، المعجم: ٦٠؛ الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم ٨٢٣، ٨٢٨.

(٨٢) انظر: مينوي خرد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تفضلي، المقدّمة: ٨ ـ ٩، طهران، ١٣٥٤هـ.ش.

(٨٣) انظر: عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي ١: ١١٦، دمشق، ١٣٤٩هـ.ش؛ أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء ٤: ٣٢٣.

(٨٤) انظر: الحارث بن أبي أسامة، المسند (تصحيح على أساس كتاب الزوائد لنور الدين الهيثمي)، رقم: ٨٢٢، ٨٣٢.

(٨٥) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٥، ٨١٧، ٨٢٨، ٨٤٤.

(٨٦) انظر: المصدر السابق، رقم ٨١٢، ٨٢٥، ٨٣٣، ٨٣٦، ٨٣٨، ٨٤٣، ٨٤٥.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:..

المبلغ: .... عدد النسخ:.......................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 12 YEAR – NO. 46 , Spring 2017 - 1438

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net